CU58807225
892.192 D13
Buddha.

892.192 D13

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
1898
Given anonymously

BUDDHA.

Digitized by Google

BUDDHA.

EIN CULTURBILD DES OSTENS

VON

JOSEPH DAHLMANN S. J.

BERLIN
VERLAG VON FELIX L. DAMES
1898.

Cum opus, cui titulus est „Buddha“ a P. Josepho Dahlmann nostrae Societatis sacerdote compositum aliqui ejusdem Societatis revisores, quibus id commissum fuit, recognoverint et in lucem edi posse probaverint, facultatem concedimus, ut typis mandetur, si ita iis, ad quos pertinet, videbitur.

In quorum fidem has litteras manu nostra subscriptas et sigillo muneris nostri munitas dedimus.

Winandsrade, 23. Febr. 1898.

Henricus Haan, S. J.
Praep. Prov. Germ.

Inhaltsübersicht.

Zur Einleitung.

Seite

Bedeutung und Einfluss des Buddhismus in der Gegenwart, die kulturgeschichtliche Eigenart Buddha's, quantitative und qualitative Grösse des Buddhismus, Gegensätze, die Ruinen der Geburtsstätte Buddha's, doppeltes Bild der Zerstörung, altindisches Kulturleben und buddhistisches Sonderwesen, Faktoren des Wachstums und des Zerfalls, innerer Zusammenhang, begründet im Kern und Wesen des Buddhismus . . . . . 1—11

Erster Vortrag.

Keim und Wurzel.

I. Wege und Ziele der Philosophie vor Buddha. Hervorstechende Züge des Buddhismus gemeinsam mit der vorausgehenden Phase der Philosophie, Ziel aller Systeme die Erlösung, Pessimismus als Grundlage, Weg zur Erlösung in Nirvâna, Erlöschen des Selbstbewusstseins, die schöpferische Macht des „Ich", das Buddha-Ideal brahmanisch, das brahmanische und buddhistische Nirvâna, der absolute Illusionismus des Buddhismus, die autonome Moral, Gegensatz zur Philosophie . . . . . 13—37

II. Wege und Ziele Buddha's. Ausgangspunkt, die Flucht aller Theorien und Systeme von Gott und Mensch, Grundrichtungen der Philosophie, Kampf gegen jede Schule, Stern der neuen Erlösungsbotschaft, geistiger Entwickelungsprozess und innerer Kampf Buddha's, ein psychologisches Drama, die Erleuchtung, der äussere Kampf gegen die Philosophie und Ascese symbolisiert im Kampf mit Mâra, der tötenden Macht, Grundgedanke des Buddhismus nach dem Suttanipâta und Brahmajâlasutta, Sieg über alle Philosophie, die Philosophie der Philosophielosen . . . . . 37—74

253587

Zweiter Vortrag.

Wesen und Wachstum.

Seite

Der Buddhismus als System, begründet im Begriffe der mechanischen Bewegung, das „Seiend-nichtseiende“ als Mittelding zwischen Sein und Nichtsein, Schlüssel zur erlösenden Erkenntnis, zum System ausgebildet in der Lehre vom Kausalnexus und den fünf Gruppen (skandha). Keim des Materialismus und Skeptizismus im Zeitalter Buddha's, das materialistische und skeptische Grundprinzip der neuen Schule . . . . 75—88

I. Materialismus und sophistische Skepsis. Grundzüge des indischen Materialismus, Körperlehre, alle Erscheinungen aus den Elementen erklärt, Zahl der Elemente, Seele eine stoffliche Substanz, Ursprung des Intellektes, Kraft und Stoff, die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Materialisten, gemeinsam mit dem Skeptiker und Sophisten, Grundzüge der sophistischen Skepsis, Ursprung, Dialektik und Eristik, Methode, metaphysischer und ethischer Skeptizismus, Einfluss, die Sophisten als Tugendprediger und Betrüger, Verfall des Mönchtums . . . . . 88—119

II. Die materialistischen und nihilistischen Elemente des Buddhismus. Begriff des „Allgemeinen“ eliminiert, Nominalismus, Begriff des Lebens ein Widerspruch, Einheit und innere Kontinuität unmöglich, nur ein äusserer Konnex des Neben- und Nacheinander vorhanden, Atomistik der Zeit und des Raumes, alles Bewegung, ein permanentes Subjekt nicht zulässig, sittliche Konsequenzen, Schuld, kein Schuldiger, Mord, kein Mörder, der Mensch ein Mechanismus, die Seelenlehre eine Narrenlehre, das sittliche Ideal, Widerspruch zwischen „Metaphysik“ und „Ethik“, der Buddhist als Bekämpfer des Materialismus, Gegensatz des inneren Wesens und des äusseren Wachstums, Ursache im Grundgedanken des Buddhismus . . 120—161

Dritter Vortrag.

Blüte und Zerfall.

Die brahmanischen Errungenschaften des Buddhismus. Das äussere Wachstum nicht in innerer und selbständiger Kraft wurzelnd, die monumentale Architektonik und Skulptur auf brahmanischem Boden entstanden, vom Buddhismus weitergebildet, der persönliche Charakter des Stifters und sein Einfluss auf die Ausbreitung des Buddhismus, die Elemente der Idealgestalt brahmanisch, Buddha und Krishna, der Krishnakult vorausgehend, innere Abkehr von der Religion äusserlich verdeckt . . . . 163—179

I. Das religiös-philosophische Ideal. Brahma als Mittelpunkt der religiös-philosophischen Entwickelung, drei Stadien der Entwickelung bis zur methodischen Erforschung der Prinzipien, Fortschritt der Methode, Einfluss der Logik, Kategorien, Seinslehre, das Allgemeine, Vergleich mit

Seite

der griechischeu Philosophie, Sâmkhya eine methodische Philosophie, Grundirrtnm, Entwickelung der Ethik, inuere Geslunuug als Norm des sittlichen Handelns Im Gegensatz zum Rituell, von alleu erreichbar, die sittlichen Ideen des Buddhismus brahmanisches Stammgut, Mangel alles Fortschrittes Im Buddhismus . . . . . 180—199

II. Das religiös-sozlale Ideal. Der Buddhismus im Gegensatz zum sozialeu Organismus Indiens, die indische Volkspersönlichkeit, Weseu und Eutwickelung der Kaste, Korporationstrieb, Einheit des sozialeu Lebens am schärfsten ausgeprägt in der Familie, das ausebuende Priuzip des Buddhismus, unfruchtbar für die Weiterentwickeluug des Rechtslebens, Physiognomie kahl und allgemeiu, Stelluug der Frau im brahmanischeu Indien, der Buddhismus leistungsunfähig iu Kuust uud Wissenschaft, seine Poesie abhängig von der altklassischeu Kuust, epische Rhapsodie uud ihre religiössoziale Bedeutung als Trägerin der höhereu Bildung, der Grundgedanke des Buddhismus ein Erbfeind des höheren Geisteslebens . . . . . 199—216

Anmerkuugen . . . . . 217—221

Confined to the Island of Ceylon, the valleys of Nepal and the districts which border on Burmah, Buddhism in our days has completely disappeared from India proper. Its only memorials are the innumerable ruins which it has left behind over the whole surface of the peninsula.

Every thing tends to prove that Buddhism became extinct from sheer exhaustion and that it is in its own inherent defects we must especially seek for the causes of its disappearance. In fact there is no doubt whatever that Buddhism has been smitten with premature decrepitude.

Barth, The Religions of India.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

Wenn ich heute zu Ihnen von Buddha rede, so brauche ich nicht erst Ihr Interesse für den Namen zu wecken, der im Mittelpunkte unserer Vorträge stehen soll.

Sie werden sich der Nachricht erinnern, die letztes Jahr zu uns drang, dass in den nepalesischen Voralpen des Himalaya die Geburtsstätte Buddha's gefunden worden. Die Nachricht rief weithin einen so lebhaften Widerhall hervor, dass man meinen konnte, es handle sich nicht mehr um einen archäologischen Fund, der neues Licht über Indiens Vorzeit verbreite, als sei vielmehr dem Namen Buddha's eine kulturgeschichtliche Mission im Leben der modernen Völker vorbehalten.[1])

Als sich Indien vor hundert Jahren auch in seiner Sprache und Litteratur erschloss, da weckten wohl die Hochgipfel der ältesten religiösen Dichtung weithin die Aufmerksamkeit. Eine versunkene Welt des Geisteslebens schien aus den Fluten des indischen Ozeans aufzutauchen. In dem Liederschatze des Veda war ein Kultus und eine Kultur zu uns hinübergerettet, zu denen keine Geschichte mehr aufsteigt. Es ruhte auf ihm noch ein Schimmer jener ehrwürdig alten Zeit, welche die Völker der grossen indoeuropäischen Familie in einem engeren Bande zusammenhielt. Mittlerweile sind zwar diese urheimatlichen Züge des vedischen Kultuslebens mehr und mehr verblasst. Der Veda ist ein echt indisches Erzeugnis. Aber als die poesiegeweihte Urkunde der älteren religiösen Vorstellungen der Inder leuchtet das Denkmal heute um so klarer und wahrer, und von ihm aus erhellen sich allmählich

die Probleme der indischen Vorzeit, Probleme der Sitte und Sage, der Religion und des Rechts.

Doch alle diese Probleme vedischer Sagenherrlichkeit haben nicht das bewegende Interesse wachzurufen vermocht, das sich an die um vielleicht tausend Jahre jüngere religiöse Erscheinung knüpft, welche von Buddha ihren unterscheidenden und auszeichnenden Namen erhält.

Buddha bedeutet der „Erleuchtete". Die hervorstechendsten Züge des Buddha-Porträts sind Ihnen bekannt. Geschichtliche Glaubwürdigkeit besitzen nur wenige; denn Legende und Mythus haben schon in frühester Zeit ein buntes Sagengewand um Buddha gewoben. Und selbst dieses bescheidene Mass geschichtlicher Züge besitzt nicht in den Augen aller das Siegel der Glaubwürdigkeit. Mit bewundernswertem Scharfsinn hat ein französischer Forscher die Fülle der Einzelheiten auf ältere mythologische Vorbilder zurückgeführt. Er hat nachgewiesen, dass in dem farbenreichen Gewebe, das uns das Buddhabild vor Augen stellt, nur Fäden älterer Sagen zusammenlaufen. Buddha wird ihm zum Sonnenmythus. Als geschichtlicher Kern bleibt nur die Erinnerung an eine Persönlichkeit, die um die Wende des sechsten und fünften Jahrhunderts v. Chr. jene neue Religion ins Leben rief, die den stolzen Namen des „Erleuchteten" trägt. [2])

Wir brauchen dem genialen französischen Forscher bis zum Sonnenmythus nicht zu folgen, wenn wir auch mit ihm in der südbuddhistischen Litteratur ebensowenig die Urkunde geschichtlicher Überlieferung suchen dürfen wie in der nordbuddhistischen: In beiden waltet „das wüste und plumpe Mirakel- und Sensationstableau". [3]) Gleichwohl schimmern aus der Poesie und Phantasterei späterer Generationen vereinzelte Züge hervor, die im Lichte der archäologischen Funde geschichtliche Glaubwürdigkeit erhalten, und aus diesen Elementen ist das Ihnen wohlvertraute, in den allgemeinsten Linien gehaltene Bild entstanden. [4])

Gotama — das ist sein ursprünglicher Name — wurde etwa um die Mitte des seehsten Jahrhunderts v. Chr. geboren als Sprössling eines kleinen, aber angesehenen Adelsgeschlechtes, das im nördlichen Indien herrschte. Die Jugendzeit verlief ganz im Rahmen brahmaniseher Sitte, durchwoben von der Poesie der Spiele und Kampfübungen und von dem Ernste eines vielseitigen Unterrichts. Frühzeitig vermählte sich Gotama. Aber die Sehnsucht nach höherer Erkenntnis riss ihn von Gattin und Herrschaft hinweg; er begann das Leben des heimatlosen Aseeten. Viele Jahre zog er unstät umher, von Lehrer zu Lehrer, von Schule zu Schule. Das Ergebnis dieser Wanderung war eine neue Weltanschauung. Das Dunkel, das über dem Problem des Lebens und Leidens ruhte, klärte sich in der erlösenden Erkenntnis von Nirvâna. Gotama wurde der „Erleuchtete" Buddha, als Buddha der Begründer einer neuen Sehule der Erlösung. Eine Gemeinde von Jüngeren sammelte sich um den prinzlichen Asceten, und als Gotama um das Jahr 480 starb, pflanzte sich seine Lehre in der Buddhagemeinde fort. Die Buddhagemeinde wurde Weltgemeinde.[5])

In diesen wenigen Sätzen haben Sie zusammengefasst, was sich mit annähernder Glaubwürdigkeit von Gotama Buddha berichten lässt. Aber dieses Wenige besässe kaum die anziehende Kraft, welche im Namen Buddha's wirkt, wenn nicht andere Momente hinzuträten, die dem Namen eine weltgeschichtliehe Bedeutung geben. Dass ein Fürst sich dem Treiben des Hofes, den Sorgen der Herrschaft entzieht, um das Leben des wandernden und büssenden Asceten zu führen, ist keine Neuheit in Indien. Das Wald- und Wanderleben des Büssers stand in so hohem Ansehen, dass es schon in den älteren religiös-rechtliehen Urkunden den höheren Ständen und dem Könige empfohlen wird. Buddha als Begründer einer neuen Sehule der Philosophie reiht sieh nur den zahlreiehen Stiftern neuer Systeme an, die um jene Zeit wie Pilze aus dem Boden schossen. Der einfache Titel eines Religionsstifters begründet

nicht Buddha's geschichtliche Grösse. Diese Grösse ruht in dem weittragenden Erfolge, den seine Ideen errungen haben.

Aus unscheinbaren Anfängen hat sich in der nach Buddha genannten Schule eine Macht entwickelt, die mit ihren Einflüssen bis in unsere Tage reicht. Wer wollte bestreiten, dass sich im „Erleuchteten" die einflussreichste Philosophie Ostasiens verkörpert. Der Buddhismus zählte vor zweitausend Jahren, er zählt noch heute seine Bekenner nach Millionen.[6]) Sieggewaltig brach die neue Idee hervor. An der Grenzscheide zweier Epochen entstanden, trat Buddha's Schule aus dem wogenden Kampfe der philosophischen Schulen heraus. Jugendlich begeistert und begeisternd pflanzte sie sich in friedlicher Eroberung von Land zu Land fort. An den Gebirgskolossen des Himalaya fand die Lehre keinen Wall, an Strom und Meer kein Hindernis ihrer Ausbreitung. Der Buddhismus erblüht in Ceylon. Er dehnt sich über China nach Japan, über Tibet nach den hochasiatischen Steppen aus. Auf iranischem Boden erbaut er seine Denkmäler, und dort, wo griechische Macht in die Sphäre indischer Kultur hinübergreift, entzieht selbst die antike Welt sich nicht dem Einflusse des Buddhismus.[7]) Einen leuchtenden Beleg bewahrt uns das Berliner Museum für Völkerkunde in den gräko-indischen Buddhabildnissen auf. Aus der Berührung mit griechischem Kunstleben erwuchs hier ein Typus, welcher Buddha in eine gewisse Sphäre idealer Schönheit hebt.[8])

So fesselt der Buddhismus schon in der weitreichenden Ausbreitung der Lehre. Buddha hat eine kleine Welt für sich erobert. Was so unscheinbar in der geschichtlichen Gestalt erscheint, erweitert sich zu einer welt- und kulturgeschichtlichen Grösse. Aber es ist nicht bloss die quantitative Grösse von Umfang und Bekennerzahl, welche Buddha über alle Religionsstifter Indiens hinaushebt. Mehr noch scheint die innere Eigenart, die qualitative Grösse, wenn ich so sprechen darf, in Buddha den universalen Charakter zu bedingen.

In dem Adel und der Reinheit seiner Lehre sollen der Erkenntnis jene neuen Bahnen erschlossen sein, die zu dem Ideal der Glückseligkeit in Nirvâna führen. Man schildert uns in Buddha den Propheten der höchsten sittlichen Ideale. An Kraft und Tiefe lasse sich ihnen nichts im weitesten Bereiche der indischen Philosophie vergleichen. Lesen Sie die Inschriften, in denen der buddhabegeisterte König Açoka zweihundert Jahre nach Buddha's Tode seiner Verehrung Ausdruck giebt. Hoch hinauf bis zur Grenze Afghanistans, hinab bis zur Südspitze der Halbinsel wird das Gesetz des Asceten Gotama in Felsen und Säulen eingegraben, als solle aus dem Gestein ein neues verjüngendes Leben dem alten brahmanischen Indien zuströmen. Buddha erscheint hier wie ein Herold allgemeiner Bruderliebe. Das Humanitätsbild leuchtet in den Zügen des Friedens und der Versöhnung, des Wohlthuns und Verzeihens, der Milde und Menschenliebe. In dem Ideal des buddhistischen Gesetzes will der König Staat und Gesellschaft neu erbauen. [9])

So werden uns diese Inschriften zu Urkunden des neuen Ideals, in welchem sich das sittliche Leben Indiens anscheinend zur reinsten Blüte entfaltet. Buddha verkörpert den höchsten Fortschritt des indischen Geisteslebens. Indem die buddhistische Schule sich zur souveränen Selbständigkeit innerlich festigt und abgrenzt, strahlt sie ihre Macht auf immer weiterem Umkreis nach aussen aus.

Ich habe Ihnen in grossen Zügen ein Bild der welterobernden Macht Buddha's entworfen. Geleiten Sie mich jetzt zu jener Stätte zurück, von welcher der seltsame Mann ausgegangen ist.

Auf den nepalesischen Vorhöhen des Himalaya unterhalb Palpa breitet sich ein bezaubernd schönes Stück Erde aus. Es ist reich an Bildern echter Hochgebirgsnatur. Wildwüchsige Wälder und frische Matten wechseln mit Felsen und Schluchten, zwischen denen der tosende Bergstrom seinen Weg zur Ebene sucht. In weiter Ferne ragen die mächtigen Zentralstöcke des

Himalaya empor, und während noch das Auge die schwellende Fülle einer halbtropischen Zone geniesst, leuchtet der ewige Schnee in blendender Weisse zu uns herüber.

Aber einen ungleich höheren Reiz empfängt dieses Bild landschaftlicher Schönheit durch den Schmuck eines historischen Denkmals, das in der zerfallenen Pracht rätselhaft von Natur und anwohnendem Volkstum absticht. An den kleinen Ort Rumin-dei lehnt sich ein weites Ruinenfeld. Es erstreckt sich in einer Länge von sieben englischen Meilen und bewahrt unter seinem Schutte die Erinnerung einer reich und mannigfach entwickelten Kultur. Das Wort Rumin-dei zeigt ein verwittertes Gepräge, verwittert wie die Säulen und Bogen, die Mauermassen und Skulpturen, denen es den Namen giebt. Unschwer erkennt der Forscher in Rumin das alte Lumbinî wieder, den Hain, der alter Überlieferung zufolge die Geburtsstätte Buddha's überschattete. Im Schutte dieser Trümmer wurde die denkwürdige Säuleninschrift gefunden, dass der göttergeliebte König Piyadasi, nachdem er 20 Jahre gesalbt war, selbst kam und anbetete, indem er sprach: „Hier ist Buddha, der Çâkya-Ascet, geboren" und dass er eine Steinsäule aufrichten liess, welche verkündet: „Hier ist der Verehrungswürdige geboren".

Die Inschrift löst endgültig die Frage über die Lage von Kapilavastu, dem Geburtsorte Buddha's. Diese Frage hat die Forschung Jahrzehnte beschäftigt. Bislang war Kapilavastu in einer anscheinend mit Ruinen reichgesegneten Örtlichkeit am Flusse Rawai gesucht worden, auf echt arischem Kulturboden, nördlich von Nagar Khas. Dass der berühmte Geburtsort in der Berg- und Waldlandschaft Nepals unter den nomadisierenden Stämmen zu suchen sei, schien kaum wahrscheinlich. Der Muni, an dessen Namen sich eine neue Epoche im Geistesleben der arischen Inder knüpfte, konnte nicht der Sprössling eines jener halbzivilisierten Bergvölker sein, auf die der Reisende stösst. Wenn wir auf dieses Volkstum der Gegenwart blicken, so glauben wir uns erst auf den Vorhöhen der Zivilisation zu

befinden. In den derben und gedrückten Gesichtern der Volksgruppen, deren Hütten neben den Trümmern der alten Bauten aufgerichtet sind, verrät sich kein Zug des feinen arischen Profils, das wir im Buddha-Porträt zu einem Ideal männlicher Hoheit verklärt sehen. Und doch hat sich hier wieder einmal eine alte Überlieferung glänzend bewährt. Die Legende berichtet, dass Gotama Buddha's Stammgeschlecht zu den kriegerischen Wald-Rajputen gehörte, die das nepalesische Alpenland beherrschten.[10]) Die Natur der zerklüfteten Vorhöhen bringt es mit sich, dass sich auch die politische Herrschaft in viele kleinere Gebiete zerklüftet. Der Säulenfund beweist, dass die Çâkya eines jener kleinen Waldfürstengeschlechter bildeten, welche sich in die Herrschaft der Vorlande teilten. Aber es waren nicht halbzivilisierte Stämme, wie sie heute die Thäler und Höhen bevölkern. Aus den Niederungen war arische Kultur friedlich erobernd zu den Höhen emporgestiegen. Agni's heiliges Feuer war entzündet und verkündete von Berg zu Berg den Triumph des brahmanischen Ideals von Religion und Recht. Aus der Mitte eines blühenden Kulturlebens ging Buddha, der Sohn der Berge, hervor.

Und nun wenden Sie ihren Blick auf die Trümmerhaufen, welche die Stätte bezeichnen, von welcher der bezaubernde Einfluss Buddha's ausgegangen sein soll. Seit mehr als tausend Jahren liegt die Säule gebrochen im Schutte der Ruinen, die uns ahnen lassen, welche Bauten einst die weite Strecke bedeckten. Der obere Teil der Säule fehlt nebst dem Kapitell. Er scheint durch einen Blitz zertrümmert. Schon der chinesische Reisende Hiouen-Thsang, der im sechsten Jahrhundert zum Geburtsort Buddha's pilgerte, sah die Zerstörung. Er beschreibt die Säule und führt die Zerstörung auf den Zorn der Drachen und Schlangengötter zurück. In der gebrochenen Herrlichkeit dieser Säule liegt nun eine seltsame Tragik. Die Tragik dieser Trümmer ist vielleicht noch poesievoller als das lachende Bild der Landschaft, das sie umgiebt. Ein doppeltes Bild der Zerstörung spricht aus den Ruinen.

Wir gewahren nichts mehr von den alten kunstreichen und mächtigen Bauten, die uns die geistige Kraft einer älteren Periode versinnbilden. Die Kultur, die hier blühte, ist erstarrt. Im Bilde von Heute verrät sich keine künstlerische und wissenschaftliche Vergangenheit. Mit seinen verkümmerten Formen erscheint das Volk wie eine vom Hauche des Kulturlebens noch wenig berührte Natur. Und doch ist diese Vergangenheit noch vorhanden. In eben jenen Trümmern bewahrt die halbzivilisierte Gegenwart das Andenken der glanzvollen Zeit, während welcher Könige hier hinauf wallten, um wie Açoka ihre Verehrung dem Erleuchteten darzubringen. Und heute: das Volk sieht fast noch trümmerhafter aus als die Ruinen!

Das ist das erste Bild der Zerstörung.

Ein ungleich bedeutsameres Bild der Zerstörung aber tritt vor uns hin, wenn wir den Blick von den Höhen Nepals aus über Indien selbst schweifen lassen. Das Auge des Geistes trägt weiter. Da rollt sich vor uns eines der anziehendsten Probleme der indischen Religions- und Kulturkunde auf.

Vom indischen Kulturboden sehen wir den Buddhakultus gänzlich verschwunden. Tempel und Klosterbauten bedeckten einst allerorts das Land. Diese buddhistischen Denkmäler liegen heute in der Ebene so gut in Trümmern wie auf der Höhe. Während der Buddhakult neben den Trümmern im Haine von Lumbini, an den Bergabhängen Nepals wenigstens noch ein schattenhaftes Dasein fristet, ist der mächtige Stamm mit seiner Krone, die ganz Indien überschattete, aus arischem Grunde entwurzelt. Während es einen chinesischen und mongolischen, einen tibetanischen und japanischen, einen siamesischen und burmesischen, einen nepalesischen und singhalesischen Buddhismus giebt, ist der indische Buddhismus erstorben. Nur auf nicht-arischem Boden, unter nicht-arischen Völkern lebt Buddha's Verehrung fort. Das ist das zweite Bild der Zerstörung: der Zusammenbruch des Buddhismus in Indien.

Mehr als jede andere Erscheinung muss dieser grelle

Gegensatz, in dem sich die Gegenwart von der Vergangenheit abhebt, das Auge des Forschers fesseln, der jene Höhen durchstreift. Er fragt sich, wie es kommt, dass das Religions- und Geistesleben, aus dem Buddha hervorging, noch heute in zäher Kraft beharrt, während der Buddhismus selbst längst hier abgewelkt ist. Und doch soll sich in Buddha der indische Genius am lebenskräftigsten verkörpern! Stürme der verschiedensten Art haben Indien getroffen, ohne indo-arische Kultur und Sitte in ihrem Bestande zu zerstören. Religion und Recht haben sich bis auf den heutigen Tag in nationaler Eigentümlichkeit bewahrt. Umgekehrt lässt sich nicht behaupten, dass den Buddhismus je eine ernstere Verfolgung getroffen habe. Brahmanischer Fanatismus hat ihn nicht hinweggefegt.[11]) Wenn sich trotzdem der Buddhakult in Indien gegen einbrechenden Niedergang nicht zu schützen vermochte, so lenkt das unsere Aufmerksamkeit auf die Beziehungen zwischen dem indischen Kulturleben und dem buddhistischen Wesen. Von innen heraus starb der Buddhismus in Indien ab, wie ein morscher Stamm brach er zusammen. Welche Elemente führten den inneren Zersetzungsprozess herbei? Indem wir uns diese Frage stellen, drängt sich gleichzeitig die andere Frage auf: Sind die zersetzenden Elemente nicht aufs engste mit den ursprünglich gestaltenden Elementen des buddhistischen Wesens verbunden? Gründet der Verfall nicht gerade in jenen Faktoren, welche den Buddhismus ins Leben riefen, ihm Gestalt und Eigenart gaben? Ist der Buddhismus nicht zerstörender Macht von aussen zum Opfer gefallen, so darf wohl von vornherein angenommen werden, dass der innere Zerfall im Zusammenhang mit dem Grundwesen des Buddhismus stehen muss. Ohne diesen Zusammenhang bleibt der Zusammenbruch im Bereiche des heute noch immer mächtigen brahmanischen Kulturlebens unverständlich. Sollen wir also sagen, dass der Buddhismus Elemente in sich aufnahm, die im fortschreitenden Gang der Entwickelung zur inneren Auflösung führten? Eine innere Zersetzung lässt sich

ja nur so denken, dass aus der Fäulnis des inneren Kernes und Wesens allmählich der Verfall keimte. Die verborgenen Gegensätze und Widersprüche wuchsen nach und nach aus und zersprengten zuletzt die äussere Hülle, welche das Ganze zusammenhielt. Ein solcher innerer Prozess der Zerstörung würde immerhin ein vorübergehendes Wachstum, eine gewisse Blüte und Fruchtbarkeit nicht ausschliessen. Aber trotz des Wachstums konnte sich auf die Dauer das Wesen im Bereiche des indischen Kulturlebens nicht halten. An innerer Schwäche und Kraftlosigkeit musste der Buddhismus zuletzt zu Grunde gehen, sobald der Bruch mit den indo-arischen Kulturidealen, der Widerspruch mit den religiösen und sozialen Überlieferungen einer grossen Vergangenheit nach aussen hervortrat. Der Gegensatz war äusserlich verdeckt durch einen Kultus und eine Sitte, in denen sich das buddhistische Religionsleben von dem brahmanischen nicht gegensätzlich unterschied. Sobald der Buddhismus diesen äusseren Zusammenhang abwarf, trat der religiöse und soziale Widerspruch in seinen Wirkungen hervor, und das buddhistische Ideal verlor den inneren Halt in dem brahmanischen Kulturleben. Während rings das in alter Grundlage wurzelnde religiöse und soziale Leben des arischen Indien sich immer erneuernd fortpflanzte, konnten dem Buddhismus keine lebenspendenden Säfte mehr zugeführt werden. Die Wurzel war abgeschnitten. Und eigener Kraft überlassen brach der äusserlich stolze Baum bald zusammen. Die buddhistischen Kulturideale unterlagen der lebenskräftigeren Macht der brahmanischen Ideale.

Hat sich der Wandel in dieser Gestalt vollzogen? Das ist die Frage, die ich Ihnen beantworten möchte. Von dem Keim und der Wurzel des Buddhismus ausgehend, suche ich jene Elemente zu gewinnen, aus denen sein Wesen hervorwuchs, und in die es zusammenfiel. Und zwar handelt es sich um die unterscheidenden Grundelemente. Was bedeutet der Name des „Erleuchteten" in der religiösen und sozialen Entwickelung Indiens? Die Schöpfungen der indo-arischen Kultur bilden den

einzig giltigen Massstab zur Beurteilung der Wege, denen Buddha folgte, der Ziele, denen er nachging. Wir müssen in die Tiefen des religiös-philosophischen Lebens der Inder herabsteigen, um das buddhistische Sonderleben in der auszeichnenden Eigenart zu erfassen. Buddha muss aus dem innersten Sinnen und Suchen jener Spekulation begriffen werden, die in mehrtausendjähriger Entfaltung eine der fruchtbarsten aller Völker und Zeiten geworden ist. Der Buddhismus ist ja in erster Linie eine Erscheinung der indischen Philosophie. Dort empfangen seine unterscheidenden Merkmale ihre volle Würdigung. Denn es ist nicht zu bestreiten, dass im Buddhismus eine ganz einzigartige Anschauung zum Durchbruch gelangt ist. Er stellt eine der seltsamsten Phasen der Entwickelung dar, die der Organismus des indischen Volkstums in Religion und Recht, in Sitte und Gesellschaft durchgemacht hat. Nur innerhalb dieses Organismus kann die aufsteigende Macht Buddha's ermessen werden. Aber in dem doppelten Bilde der Zerstörung tritt diese Macht in eine ganz neue Beleuchtung. Buddha's kulturgeschichtliche Grösse empfängt eine andere Färbung. Von dem kulturgeschichtlichen Bilde Buddha's lassen sich die Ruinen seiner Geburtsstätte nicht trennen. Die Tragik dieser Ruinen eröffnet uns den Ausblick in jene innere Geschichte des indischen Buddhismus, die sich hier durch einen ungeahnten Aufschwung, dort durch einen gänzlichen Niedergang kennzeichnet.

Indem wir nach der Wurzel des Wachstums forschen, stossen wir zugleich auf die Ursache des Verfalles.

Erster Vortrag.

Keim und Wurzel.

Tiefgehende Umgestaltungen in Religion und Philosophie bahnen sich in stiller vorbereitender Arbeit an. In dem neuen Ideal leuchtet das Bild der Zeitströmungen wieder. Ältere Elemente verbinden sich zu neuer Gestalt und Färbung. Solche Bestandteile zeigt auch der Buddhismus in seinem religiösen und sozialen Ideale, und doch ist dieses Ideal von allem Vorausgehenden und Nachfolgenden grundverschieden. Diese unterscheidende Eigenart wurzelt in dem Grundgedanken, der den Buddhismus ins Leben rief. Der Grundgedanke wurde zum bestimmenden und gestaltenden Faktor der neuen Weltanschauung.

In welchem Grundgedanken keimt und wurzelt das Wesen Buddha's?

I.

Wege und Ziele der Philosophie vor Buddha.

Wenn Sie das Gesamtbild des Buddhismus ins Auge fassen, so tritt Ihnen sofort der schroff pessimistische Grundzug entgegen, der in Nirvâna, dem Ideal der Erlösung, gipfelt. Der Buddhismus ist eine Philosophie des Leidens und der Erlösung. Die Überzeugung von dem Elende des Daseins und das durchdringende Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit geben dem Buddhismus Gestalt und Farbe. Die Ausmalung des Elends aller Geschöpfe in ihrem Kreislauf von Geburt und Tod, von Tod und Geburt bildet den Hauptgegenstand der

buddhistischen Predigt. Und es lässt sich nicht bestreiten, dass hier das pessimistische Bild vom Unwert des Lebens einen Ausdruck findet, wie er ausserhalb der indischen Philosophie nicht angetroffen wird. Was ist der Mensch? Ein Wesen, zum Leiden und Sterben geboren. Der Tod bringt keine Erlösung. Vor den Augen des Buddhisten breitet sich das Leid wie ein düsterer Schleier über die Erde aus. Ein trostloses Dunkel verhüllt ihm Ursprung und Ziel. Kein Strahl versöhnenden Lichtes erhellt die Nacht des Lebens. Immer ist es das Wort Leiden, das den Grundton buddhistischen Denkens angiebt, wie Oldenberg treffend bemerkt.[12]) Alles Leben ist Leiden: dies ist das unerschöpfliche Thema, welches immer wieder bald in den Formen der begrifflichen Erörterung, bald im Gewande poetischer Spruchweisheit, aus dem Schrifttum der Buddhisten uns entgegentritt. Hinter dem leidenvollen Jetzt liegt eine unermessliche leidenvolle Vergangenheit und dehnt sich ebenso unabsehbar durch die endlosen Fernen, welche der Seelenwanderungsglaube der grauenerfassten Phantasie erschliesst, eine Zukunft voller Leiden nur für den, welchem es nicht gelingt, die Erlösung zu erringen.

Dieses erlösende Ziel leuchtet in Nirvâna. Nirvâna bedeutet Erlöschen; Leben und Leiden erlöschen, in dem Augenblick, wo der Mensch zur Erkenntnis gelangt, dass alles Leben eine Kette von Leiden darstellt. Es giebt kein Sein, es giebt kein Leben. Auf die Erkenntnis des vollständigen Unwertes, der unbedingten Nichtigkeit von Sein und Leben muss das Sinnen dessen gerichtet sein, der nach Erlösung aus dem Meere der Leiden verlangt. So lange noch eine Faser der Begierde ihn an Leben und Lieben bindet, bleibt er im Strudel der Leiden. Erlösung ist unmöglich. Erkenntnis bringt Erlösung, aber nur dann, wenn sie zur äussersten Lossagung von allem führt, was das Leben liebt und ehrt.

So spricht sich in dem Schmerz über das Jammerlos alles Lebenden und in dem Verlangen nach Aufhebung alles Lebens

und Leidens der echt pessimistische Charakter des Buddhismus aus. Die „Wahrheit des Pessimismus“ im weitesten und ausnahmelosesten Sinne soll die unverrückbare Grundlage des buddhistischen Standpunktes bilden.[13]) Aber es wäre weit gefehlt, in diesem Leid der ungestillten Glückessehnsucht und in dem geflissentlichen Versenken in den Weltschmerz den neuen Ausgangspunkt für Buddha zu suchen.

Man hat Ihnen Buddha als einen Reformator hingestellt. Das tiefe Erbarmen mit dem Elend der Kreatur soll in der Seele des prinzlichen Reformators den Anstoss zum Beginne seines grossen Reformwerkes gegeben haben. Wenn dadurch angedeutet werden soll, dass Buddha mit dem Pessimismus ein neues Element in die Philosophie seiner Zeit eingeführt hat, so widerspricht dies dem Gesamtbilde der indischen Philosophie. Nicht die schmermütige Klage um des Lebens Not rief den Buddhismus ins Leben. In dem Verlangen, die Erlösung aus dem Strudel des Lebens und Leidens zu bringen, wird Buddha von dem Grundzug der Philosophie der Inder getragen. Das Gesamtbild dieser Philosophie trägt einen pessimistischen Charakter in dem Sinne, dass die Begriffe des Leidens und der Erlösung die Bedeutung einer grundlegenden prinzipiellen Wahrheit für alle rechtgläubigen Schulen haben. Wenn der Buddhismus den heterodoxen und verwerflichen Systemen Indiens zugezählt wird, so bleibt er in dem pessimistischen Grundgedanken so „rechtgläubig“, wie die rechtgläubigste Schule der Philosophie, Vedânta. Soweit es eine rechtgläubige, d. h. eine auf dem Boden der vedischen Überlieferung stehende Philosophie in Indien giebt, geht sie von der Erlösungsbedürftigkeit aus. Allen ist das Problem des Leidens und der Erlösung das höchste metaphysische und ethische Problem, das Ziel alles Forschens. In dem Ideale der Erlösung als dem Endziel aller Spekulation vereinen sich die verschiedenartigsten Schulen zu einem Bilde, das in seiner abschliessenden Einheit sich scharf von der Geschichte jeder anderen Philosophie abhebt. Denn

seit uralter Zeit drehte sich der Kern aller philosophischen Kämpfe um die Frage, worin das Wesen der erlösenden Erkenntnis besteht. Wenn daher Buddha die Erlösung aus der Erkenntnis ableitet, so unterwirft er sich nur der obersten Norm der philosophischen Entwickelung, die wir in die Worte gefasst finden: „Aus der Erkenntnis wächst die Erlösung". In diesem Sinne wird selbst die trockene Logik des Nyâya oder die dürre Atomlehre des Vaiçeshika von einem echt pessimistischen Hauche durchweht. Der Naiyâyika untersucht die erkenntnistheoretischen Prinzipien, der Vaiçeshika zergliedert seine Atome, um zum Apavarga, zur Erlösung zu gelangen. Das Wesen der Erlösung beruht eben für alle auf der unterscheidenden Erkenntnis des wahren Seins und Wesens der Dinge. Mannigfach spaltet sich diese Erkenntnis. Hier sucht sie in kühnem Fluge die höchsten Probleme des Seins zu lösen; dort dient sie einer die Bezähmung des Willens abzweckenden Ascese. Aber Erlösung aus der leidensvollen Welt des Entstehens und Vergehens bleibt das Ziel aller Schulen, mögen sie einen erkenntnistheoretischen oder ethischpraktischen Charakter tragen, auf die Klärung des Verstandes oder Läuterung des Willens gerichtet sein. Es ist das eine der bemerkenswertesten Erscheinungen der Philosophie der Inder, dass das Gesamtbild auch in den widersprechendsten Einzelgestalten einen solchen gemeinsamen Grundcharakter zeigt, als wären alle Schulen aus einem Gedanken erwachsen und gipfelten in einer Idee. Die Erlösungssehnsucht war die treibende Kraft des philosophischen Lebens in Indien. Diese Sehnsucht führte den Prinzen Gotama aus der heimatlichen Herrlichkeit zu dem Wanderleben des büssenden Asceten und weckte in ihm den Wunsch, einen neuen Weg der Erlösung zu suchen. Gotama war schon frühe, den Vorschriften des indischen Fürstenspiegels entsprechend, mit jener Geisteswissenschaft vertraut worden, in der die Spekulation seiner Zeit das Rätsel des Lebens und Leidens zu lösen suchte. Seine spätere Lehrthätigkeit zeigt,

dass er mit allen Problemen vertraut war, die seine Zeit bewegten. Im Kreise der brahmanischen Lehrer war die Grundlage dieser Erkenntnis gelegt worden, und wenn der Entschluss des späteren Mannes einen Rückschluss gestattet, so muss das Bild des Jammers und das Ideal des erlösenden Wissens sich seinem Geiste tief eingeprägt haben. Der Eindruck mochte noch verstärkt werden durch das Bild trostloser Zerrissenheit, das die philosophischen Schulen in ihrem Streben nach Erlösung boten. In einem bunten Wirrwar gingen diese Systeme auseinander.

Aber wenn auch der ascetische Prinz tief durchdrungen war von der Idee des Leidens, so ist es doch nicht richtig, dass der Weltschmerz seiner Predigt viel schwermütiger und trauriger klingt, als im Brahmanismus. Persönlich mochte der jugendliche Gotama „das Jammerlos aller Lebenden tiefer und schwerer empfunden" haben. Seine Predigt aber bewegt sich ganz in jenen Bildern der brahmanischen Darstellung, die uns die altepische Dichtung und Spruchpoesie aufbewahrt und die uns den alles bezwingenden Einfluss der Todesmächte so anschaulich vor Augen führen. Hier ist Buddha ganz ein Sohn der pessimistischen Philosophie des Zeitalters. Er ist es noch mehr in der Art, wie er den Weg zum erlösenden Endziel sucht.

Buddha zertrümmert die Persönlichkeit des menschlichen Wesens. Die Wahnvorstellung eines persönlichen Seins ist ihm die Quelle aller Leiden. Denn alles Leiden entsteht aus dem Wandel und Wechsel, und in dem Wandel und Wechsel giebt sich eine Vorstellung kund, die alle widerstreitenden Zustände auf ein dauerndes persönliches Sein zurückführt. „Ich" bin es, der leidet oder sich freut, „ich" der hofft oder fürchtet, „ich" der liebt oder hasst, „ich" dem Ehre oder Verachtung, Reichtum oder Armut zufällt. Wer dieses „Ich", das persönliche Selbstbewusstsein aus der Welt eliminiert, der bannt Leid und Freud, Liebe und Hass, Ehre und Verachtung aus der Welt.

Der Mensch leidet nur so lange, als er zu leiden glaubt, indem er alle Regungen auf sein „Ich" zurückführt. Das Bewusstsein eines persönlichen Seins ist ein Wahn, der das falsche Bild weckt, dass ich es sei, der sehe, ich, der höre, ich, der fühle und empfinde. Dieser Wahn haftet an den sinnenfälligen Erscheinungen. Ich identifiziere mich mit etwas, was ich nicht bin. Und aus dieser irrigen Vorstellung entspringt die Lust zum Leben und die Klage über das Leiden, die Liebe zu allen Reizen, die das Leben bietet, und die Verzweiflung über alles, was das Leben versagt. Reisse das „Ich" aus deinem Selbstbewusstsein, und du bist vom Leiden erlöst, frei, wie der Stein, den ein Gefühl des Schmerzes nicht berühren kann, weil er von keiner Wahnvorstellung eines „Selbst" belebt wird. So lange die Vorstellung des „Ich" den Menschen verleitet, dort ein Sein und Leben zu suchen, wo nur der Schatten und Schein eines Seins vorüber schwebt, findet er sich immer wieder zurückgeworfen in die Wogen eines qualvollen Daseins. Das „Ich" wird zur Quelle, aus der der Lebensdurst immer neue Nahrung schöpft, und mit der Leidenschaft neues Leben hervorquillt. Diese Wahnvorstellung, dass wir selbst zu handeln und zu leiden vermeinen, während es doch ein handelndes und leidendes „Selbst" gar nicht giebt, umspinnt uns mit dem Gewebe der Sinnenwelt und ihres Wechsels. Die Fäden dieses Gewebes sind so stark, dass nichts sie zerreissen kann, wenn die Vorstellung des „Ich", in der alle Fäden zusammenlaufen, nicht zerschnitten wird. So lange das „Selbst" uns das Zauberbild eines von Freude und Leid durchströmten Seins vorgaukelt, schweben wir im Strudel der Gegensätze. Wir schwanken zwischen Liebe und Hass, zwischen Hoffnung und Furcht. Mit dem Erlöschen der Wahnvorstellung schwindet alle Unruhe. An dem „Nicht-Ich" gleiten die Sinneseindrücke vorüber, ohne einzudringen. Der Tropfen zerbricht am Felsen, Leid und Leben an dem erlösenden Gedanken: Es giebt kein „Ich". Das Leid ist erloschen; Nirvâna, das beseligende Ende, ist erreicht.

So geht denn Buddha darauf aus, die metaphysische und ethische Grundlage des persönlichen Lebens zu zerstören, indem er die Wurzel des Selbstbewusstseins, das ruhende Vermögen des Empfindens und Wollens vernichtet. Eine radikale Lösung, und doch ist sie nicht neu. Gotama steht ganz auf dem Boden der „rechtgläubigen Philosophie", wenn er das Scheinsein des „Ich" zertrümmert, um zur Ruhe von Nirvâna zu gelangen. Wenn der Ausgangspunkt seiner Lehre der Pessimismus der alten Schulen ist, so bleibt das Endziel die in Nirvâna gipfelnde Glückseligkeit, welche aus der Auflösung der persönlichen Wesenheit hervorgeht. Nirvâna aber ist nicht das Produkt buddhistischer Spekulation, sondern auf brahmanischem Boden entstanden. Das mag auffällig erscheinen. Nirvâna scheint ja der bewegende Mittelpunkt des buddhistischen Gedankenkreises zu sein. Nirvâna wird überall in den Vordergrund gedrängt, als sei mit dem Worte vom Erlöschen des „Ich" endlich die Zauberformel gefunden, die jedes Leid verbannt. Gewiss, in Nirvâna schwebt dem Buddhisten die tiefste Lösung vom Problem des Leidens vor. Aber so wenig Buddha zuerst das Problem vom Ursprung der Leiden in der Geschichte der indischen Philosophie aufgerollt, ebensowenig klingt seine in Nirvâna vorgestellte Lösung als neue Kunde der Erlösung.[14])

In der beherrschenden Philosophie des Zeitalters bedeutet Nirvâna Erlöschen alles dessen, was der Mensch als sein persönliches Sein, seine Individualität zu betrachten pflegt. Was wir Sein und Leben nennen, ist nur ein Scheinsein und ein Scheinleben, das aus der Materie erwächst. Es giebt nur ein einziges substanzielles Sein. Das ist Brahma, der „Geist". Stoff und Geist stehen sich als falsches Sein und wahres Sein gegenüber. Während Brahma das geistige Sein und das Prinzip der ewigen und unwandelbaren Einheit darstellt, ist der Stoff die Ursache der individuellen Vielheit und Mannigfaltigkeit. Die Materie verhüllt den Geist und verteilt ihn auf unzählige lebende Einzelwesen, die in der Vorstellung des „Ich" sich als persön-

liches und unterscheidendes Sein erfassen. Der Urstoff ist schöpferisch thätig, indem er über das eine geistige Wesen den Schleier der Sinnenwelt ausbreitet, das nicht „ich", nicht „du", das nichts von alledem ist, was uns die Welt der Sinne in den sondernden Eigenschaften vor Augen führt. Die Urmaterie, die Quelle der Erscheinungswelt heisst Prakriti. Ihr innerstes Wesen wird durch drei Grundkräfte bestimmt, die das Element oder die Qualität des Lichtes, der Trübung, der Finsternis darstellen. Es sind differenzierende Grundkräfte, insofern sich aus ihnen die tausendfach unterschiedene Fülle des stofflichen und sinnlichen Seins entwickelt. In dem unentfalteten Grundstoff gleichen sich diese unterscheidenden Prinzipien des qualitativen Seins der Dinge zu dem unbestimmbaren Etwas aus, das „seiend und nicht seiend" genannt wird. In den Einzelerscheinungen gehen sie in die bunteste Mannigfaltigkeit und verwirrendste Gegensätzlichkeit der Dinge auseinander. Sie heissen in der Sprache der Philosophen „guna", d. h. Fäden. Aus diesen drei Fäden webt der schöpferische Urstoff das Gewebe, das uns in den täuschenden Zauber eines persönlichen Seins verstrickt. Wir legen uns die verschiedenen Eigenschaften bei, glauben uns von den mannigfachsten physischen und ethischen Beziehungen umgeben. Auf die drei Grundkräfte leiten alle Spielarten des Seins zurück, mögen wir nun dieses Sein seiner physischen oder ethischen Beschaffenheit nach betrachten. Das lichte Grundelement und das dunkle Grundelement stellen die äussersten Gegensätze des Stoffseins dar. Zwischen beiden liegt als vermittelndes Stadium die „Trübung". Im Element des Lichtes entfaltet sich der Stoff zu der leuchtendsten Form; im Element der Finsternis hüllt er das Sein des Geistes in das tiefste Dunkel. Zugleich bedeutet Licht als „Güte" die höchste Stufe der moralischen Ordnung, „Finsternis" als Laster die tiefste Stufe, zwischen beiden schwebt die trübende Leidenschaft. [15])

Der Urstoff ist der Quell des sinnenfälligen Lebens.

Aus ihm fliessen alle Einzelprinzipien und Einzelelemente des Lebens.

Die Philosophie des Brahma unterscheidet grobstoffliche und feinstoffliche Elemente, Elemente der Erkenntnis und der Thätigkeit. Wasser, Feuer, Erde, Luft, Äther sind die grobstofflichen Elemente, aus denen sich die Körpermasse zusammensetzt. Ihnen gegenüber stehen die feinstofflichen Elemente des Geschmackes, der Farbe, des Geruches, des Empfindens, des Tones. Sie leiten als verbindendes Glied vom unbelebten Stoffe zum belebten Stoffe über. Die Thätigkeit des belebten Stoffes erstreckt sich entweder nach aussen, oder ist nach innen gerichtet. Die äussere Thätigkeit geht zurück auf fünf Prinzipien der Bewegung, die immanente Thätigkeit ist die des höheren und niederen Erkennens. Das niedere Erkenntnisleben richtet sich auf die fünf Objekte des sinnlichen Wahrnehmens, das höhere durchdringt den aus der Sinnenwelt geschöpften Erkenntnisstoff. Vermittelnd zwischen niederem oder höherem Erkenntnisleben ist der Zentralsinn. Die fünf Thätigkeits- und fünf Sinnesorgane verbinden sich mit dem Zentralsinn und dem Organ der Vernunfterkenntnis einerseits und den feinstofflichen Elementen andererseits zu einem Aggregat von siebenzehn Prinzipien. Dieses Aggregat bildet die „Seele" oder das Prinzip des Lebens. Die Seele als Prinzip der inneren und äusseren Thätigkeit stellt nur den Komplex der stofflichen Prinzipien dar, aus welchen das wandelbare, in der Sinnenwelt kreisende Leben des Erkennens und der Thätigkeit entspringt. Die „Seele" heisst Jîva als Prinzip eines Lebens, das aus dem Stoffe quillt und in den Stoff zurückfliesst. Das Leben dieses Jîva bleibt bis zur höchsten Entfaltung stofflich, im Bereiche der Welt der schöpferischen Prakriti. Es entbehrt des Geistes und der geistigen Erkenntnis. Wir nennen diese „Seele" empirische Seele, im Gegensatz zur absoluten Seele, die einzig und unwandelbar, während erstere tausend Wandlungen unterworfen ist. Das innerste Wesen des Stoffes

gründet im Wechsel und in der Bewegung, und so besteht das innerste Sein der stofflichen Seele in der wechselnden Thätigkeit. Alle Thätigkeit vollzieht sich im Wechsel und Wandel. Die empirische Seele wird Prinzip des Wandels und Werdens, und als solche die Quelle des Leidens. Das Leiden quillt aus dem Wechsel der Gegensätze. Der Widerstreit von Gegensätzen aber waltet nur dort, wo das Bewusstsein einer persönlichen Wesenheit lebt. Wo kein „Ich", da bleibt jedes Empfinden von Leid und Furcht, von Hass und Neid ausgeschlossen. Aber das Leben des Jîva oder der empirischen Seele äussert sich gerade in den Empfindungen eines persönlichen Bewusstseins. Ahamkâra, die Vorstellung des „Ich" ist das tragende Prinzip des Seelenlebens. Im Bereiche der Wahnvorstellung entfaltet sich das Leben des Wechsels und des Wandels. Ahamkâra wird schlechthin unter dem Bilde des „Schöpfers aller Wesen" vorgeführt. Das Wahngebilde wird zur kosmischen Potenz, die immer aus dem Urstoff sich erneuernd neue stoffliche Gebilde in Gestalt der empirischen Seele hervorbringt. Die Wahnvorstellung des „Ich" begründet das physische Sein aller sinnenfälligen Erscheinungen und Empfindungen. Die von Ahamkâra durchdrungene empirische Seele gleicht einem Gefilde, auf dem in üppigstem Wachstum ununterbrochen neue Saat des Verdienstes und der Strafe hervorbricht. Keime dieser Saat sind die in der Wahnvorstellung sich bethätigenden Handlungen. Aus jeder Handlung reift die Frucht, hier Verdienst, dort Strafe, und jede dieser Früchte muss wiederum ganz verkostet werden. So wird das „Ich" die Ursache der endlosen Wanderungen und Wandlungen, die von Geburt zu Geburt treiben. Und der Anfang des Lebens ist der Anfang des Leidens. So lange die Wahnvorstellung nicht schwindet, dass mein „Selbst" und Wesen Träger der Gefühle und Empfindungen ist, bleibt die Quelle offen, aus der immer neue Ströme des Leidens sich ergiessen. Des Menschen Dasein, getragen von dem falschen Scheine der Wesenheit, wogt in einem Meere

von Gegensätzen. Freude und Leid, Liebe und Hass, Hoffnung und Furcht, Erfolg und Misserfolg, Gutes und Böses treiben den schwankenden Kahn hierhin und dorthin, heben ihn empor mit den sich auftürmenden Wellen, schleudern ihn in die Senkung hinab. Wann kommt die Erlösung? [16])

In dem Augenblicke, wo wir uns von dem Wahne befreien, dass dieses im „Ich" sich ankündigende Sein ein wahres Sein und Wesen ist, kommt das Tosen zur Ruhe. Die Wahnvorstellung des „Ich" erlischt. Und in dem erlöschenden Scheinsein leuchtet die Erlösung auf. Das ist Nirvâna: Erlöschen des „Ich". Jener Durst nach Leben, der immer wieder von neuem erwacht, ist gestillt. Dem Sturme, der des Menschen innersten Grund durchwühlte, folgt ein Gleichmut, der sein Wünschen und Wollen von aller Gegensätzlichkeit löst, ja der dieses Wünschen selbst in die denkbar kälteste Apathie umkehrt. Alles, was in den Bann der Gegensätze fällt und des Menschen Begehr oder Abneigung weckt, verschwindet. In diesem Sinne bezeichnet Nirvâna als Erlöschen des „Ich" das Erlöschen alles Leides, das Endziel alles Strebens. Die erlösende Formel lautet: „Ich" bin nicht „Ich". In diesem Nirvâna glaubte die herrschende Philosophie von Brahma das Problem des Leidens zu lösen.

Und nun stellen Sie diesem Erlösungsgedanken den buddhistischen Gedanken von der Aufhebung des „Ich" gegenüber. Soweit es sich um die physische und ethische Bedeutung der Wahnvorstellung handelt, werden sie in Nirvâna keinen Unterschied entdecken. Hier wie dort kann sich der Mensch nur dadurch dem Fluche des Leidens entreissen, dass er sich von dem bethörenden „Ich" lossagt. Hier wie dort leitet die erlösende Erkenntnis an, das Wahnbild mit wuchtigem Schlag zu zertrümmern. Als daher dem jungen Gotama die Erlösung aufleuchtete und der suchende Ascet ein „Buddha" wurde, da waren ihm schon viele „Buddha" vorausgegangen, Jünger der Erlösungslehre, die erkannten: Dieses Sein der Sinnenwelt ist

nicht mein Selbst: „Ich" bin nicht „Ich" und dadurch Buddha „Erleuchtete" wurden.

Sie bewundern den kalten Gleichmut des Buddha, die unwandelbare Ruhe seines Nirvâna. Aber weit entfernt, in Nirvâna die Leuchte eines neuen Gedankens entzündet zu haben, hat Gotama sich nur die Erlösungstheorie seines Zeitalters angeeignet. Hierin liegt nicht das Neue und Bahnbrechende seines Systems. Im Buddhismus schimmert Nirvâna in der farbenprächtigen Schilderung der alten Schule. Das buddhistische Gepräge von Nirvâna ist dem brahmanischen Ideale der Seligkeit entlehnt. Es leuchtet dem Buddhisten als unvergänglicher Friede, als unwandelbare Stätte. Nirvâna ist das rettende Ufer, das den Vollendeten aus den wogenden Fluten aufnimmt, die unvergleichliche Insel, wo Krankheit, Alter und Tod ihre Herrschaft verloren haben, ein Ort unsterblichen Glückes, die Unsterblichkeit selbst.[17]) Das Alles sind Prädikate des älteren brahmanischen Nirvâna. Diesem Nirvâna kam als der Lösung des Leidensproblemes eine so unbestrittene Geltung zu im philosophischen Leben des „rechtgläubigen" Indien, dass eine Schule, die nicht von dieser Lösung ausging, nicht mehr auf der Höhe des wissenschaftlichen Lebens stand.

Wollen Sie mir vielleicht entgegen halten, dass der Begriff des in Nirvâna erloschenen Leides eine ganz neue Fassung durch die Darstellung als Buddha gewinnt, so kann ich Ihnen das ältere Vorbild des brahmanischen Buddha oder „Erleuchteten" entgegenhalten: Der Mensch muss sich von der Täuschung des bethörenden „Ich" befreien; dann erwacht er zur Klarheit der Erkenntnis. Das ist der Kerngedanke der alten Philosophie. Und er wird ausgesprochen in dem Worte Buddha „zur Klarheit der Erkenntnis erwacht".

Den treffendsten Beleg bietet Ihnen das Selbstgespräch,[18]) das die erlöste Seele im Augenblicke der Befreiung von der Wahnvorstellung mit sich führt. Es zeichnet wie in einem Grundriss den engen Zusammenhang zwischen den drei Be-

griffen, nämlich der Wahnvorstellung des Ich, Nirvâna, Buddha. Eingeleitet wird der Monolog durch den Gedanken, dass die beseligende Erlösung nur jenem leuchtet, der sich von dem Scheinleben des individualisierenden Stoffes lossagt. Das Licht der Erlösung flammt auf, wenn der Suchende zur Klarheit erwacht und sprechen kann: ein anderer bin ich, ein anderer ist die empfindende Seele. Sobald die Seele jede Zuneigung für das sinnenfällige Leben und Weben abwirft, ist das Ende des Leidens gekommen: „Wie thöricht handelte ich, als ich, von Unwissenheit geleitet, mich in dieses Netz, das Sinnenleben genannt wird, stürzte und wie ein Fisch mich in die Maschen des Netzes verstrickte. Bethört wanderte ich von Geburt zu Geburt und meinte, das stofflich individuelle Sein sei mein Wesen und Leben. Nur Unwissenheit fesselte mich an die vom „Ich" getragene Materie. Ohne Wandel, bin ich von dem wandelbaren Stoff umnachtet worden; ohne individuelle Gestalt, erschien ich wie mit unterscheidender Gestalt bekleidet. Ohne Form nahm ich sinnliche Formen an, indem ich mich von dem Wahngebilde des „Ich" und „Mein" überwältigen liess. Die Macht dieser im Stoffe wurzelnden Wahnvorstellungen zwang mich, in tausend Geburten umher zu wandern. Was habe ich, der ich ohne dieses „Ich" bin, mit dem „Mein" zu thun. Ich habe mich losgerissen von der Sinnenwelt, deren Wesen einzig darin besteht, das Wahnbild des „Ich" und in dem Wahne das Leiden zu erzeugen. Ich bin zur Klarheit erwacht: Buddha asmi, „Buddha bin ich".

So konnte Gotama reden, als er in jener denkwürdigen Nacht zur Klarheit der erlösenden Erkenntnis gelangend, Buddha wurde: „Ich bin Buddha". Der läuternde Prozess, der ihn zum Buddha machte, wird bezeichnet durch Aham „Ich", Nirvâna „Erlöschen des Ich", Buddha „Erleuchtet". Diese drei Begriffe stehen in engster Wechselbeziehung als Weg der Erkenntnis zur Aufhebung des Leidens. „Unter dem Baume sitzend, der seitdem der Baum der Erkenntnis genannt ist, ging

Gotama durch immer reinere Zustände der Selbstentäusserung seines Bewusstseins hindurch, bis das Gefühl allwissender Erleuchtung über ihn kam: in alldurchdringender Intuition meinte er die Irrwege der in der Seelenwanderung verschlungenen Geister zu erkennen, das Wissen zu besitzen von den Quellen, aus denen das Leiden der Welt fliesst und von dem Weg zur Vernichtung des Leidens". [19])

Das Selbstgespräch der erlösten Seele spiegelt treu den inneren Prozess der Vorstellungen des Buddha wider; aber es bezeichnet nur den Höhepunkt der Erkenntnis, zu welchem die Philosophie des Zeitalters emporführte. Buddha ist eben so wenig eine Neubildung des Buddhismus, wie Nirvâna. Das Buddha-Ideal gehörte der älteren Brahma-Philosophie an. Und der Name, von welchem die neue Schule des Gotama ihre auszeichnende Benennung ableitet, Buddhismus, entstand auf brahmanischem Boden und trägt brahmanisches Gepräge. Gotama als Buddha empfängt die Züge seines für uns so charakteristischen Bildes von dem Buddha-Ideale des Yogin. Bis in die kleinsten Einzelheiten waltet Übereinstimmung. Der Yogin ist „Buddha" im vornehmsten Sinne.

Ist es wirklich noch ein menschliches Individuum, was in dem Yogin oder Weisen geschildert wird? Sie klagen nicht, sie frohlocken nicht, kein Zorn, kein Rachegefühl beschleicht sie, Verwandte sind ihnen fremd, sie selbst den Verwandten fremd, Freunde sind ihnen unbekannt. Das Wort Freund und Verwandter existiert nicht mehr in ihrem Wörterschatz. Die epische Dichtung legt dem Weisen die bezeichnenden Worte in den Mund. „Dem Erfolg und Misserfolg, dem Leben und Sterben, dem Gefühle der Wonne und des Schmerzes bin ich weder Freund noch Feind". [20]) „Der Yogin, dessen Sinn geläutert, dessen Gier in der Glut der Busse verzehrt, hat sich von Feindschaft und Zuneigung gleichmässig losgerissen". Kein Schimmer der Schönheit vermag das Auge zu fesseln, kein Reiz des Angenehmen das Herz zu sich hin zu ziehen.

Das Ideal des Weisen ruht in einer Gesinnung, die Gold und Perlen und einen Klumpen gemeiner Erde mit gleichem Auge betrachtet. Was ist heiliger in den Augen des Inders, als der Brahmane, was verabscheuungswürdiger, als der Hund? Und doch heisst es, dass der Weise auf sie mit gleicher Wertschätzung herabblickt. Er kennt weder gute noch lasterhafte Menschen. Gleiche Gesinnung gegen Gute und Böse hegen ist das vornehmste Merkmal dieser Weisheit. Es ist die Regungslosigkeit und die Gefühllosigkeit des Steines, die erstrebt wird, so dass man sieht, ohne zu sehen, hört, ohne zu hören, fühlt, ohne zu fühlen, schmeckt, ohne zu schmecken, dass man mitten im Kreislauf der Vorstellungen und Sinneseindrücke ohne Erkennen und Empfinden bleibt?

In diesem Bilde versteinerter Ruhe begegnen sich der brahmanische und buddhistische „Buddha" so vollkommen, dass der Buddhismus dem Ideale auch nicht den leisesten neuen Zug zufügen konnte. Was der Cynismus dieser Apathie leisten konnte, das hatte der Yogin in seinem Nirvâna längst erreicht, bevor Gotama den Pfad der Erlösung betrat.

Und doch unterscheiden sich die beiden Ideale in einem Zuge so durchgreifend, dass der Buddhismus eine Erscheinung darstellt, wie sie weder vorher noch nachher in der Geschichte des indischen Geisteslebens aufgetreten ist.

Sie denken vielleicht an den Abgrund des Atheismus und Nihilismus, der sich im buddhistischen Nirvâna aufthut. Buddha hat in seinem Nirvâna das Erlöschen der phänomenalen Welt zum absoluten Illusionismus vertieft. Ihm bezeichnet Nirvâna jenen Augenblick, in dem Werden und Verschwinden, Hoffen und Fürchten, kurz jeder Schatten des Seins überhaupt verweht. Des Menschen Sein und Wesen erlischt in Nirvâna so vollständig, dass von ihm ebensowenig eine Spur haften bleibt, wie vom Fluge des Vogels, der eben die Luft durchschnitten hat. Im brahmanischen Nirvâna geht die Persönlichkeit zu Grunde, um den Weg zum wahren Sein zu eröffnen. Da ist

die empirische Seele, in deren persönlichem Bewusstsein der Mensch sein innerstes und eigenstes Wesen wie in einem Spiegelbilde zu erschauen vermeint, nur die Hülle und Gewandung einer anderen Seele, ihr stoffliches Wesen nur das Schattenbild eines höheren Seins. Nicht in dem, was da sieht und hört, schmeckt, riecht, betastet, steckt das wahrhaft substanzielle Sein als der Träger unserer eigentlichen Natur. Dem materiellen Sein steht ein immaterielles Sein gegenüber, der ungeistigen Seele eine geistige Seele.

Während das, was wir im Bewusstsein als Seele fassen, nur eine stoffliche Erscheinung ist, die ihre Schranke in der Sinnenwelt hat, ist die wahre Seele ihrem innersten Wesen nach geistig, im Lichte reinsten Erkennens schwebend. Wie ihr Sein, so ist ihr Erkennen keinem Wandel unterworfen. In dieser Seele lebt das einzige wahre Wesen der Dinge im Gegensatz zu der im Bewusstsein sich ankündenden Seele, welche nur ein trügerisches Sein enthüllt und uns unsere wahre Wesenheit verschleiert. Es ist eine einzige Seele, alles durchdringend und tragend, ein einziger Geist. „Ohne geteilt zu sein, scheint sie wie geteilt in allen Wesen." „Einzig flammt sie in tausend Feuern, eine Sonne, eine Quelle der Glut, ein Wind, der alles durchhaucht." [21]) Und diese eine Seele ist Brahma, das göttliche Urwesen, in dem alles lebt und webt, die eine alles umfangende und durchdringende Wesenheit, die in allem Körperlichen wohnt, ohne vom Körperlichen je befleckt zu werden. Wenn daher das „Ich" erlischt, so leuchtet die eine, ewige, unendliche Substanz des Geistes mit unverhüllter Klarheit. Im Buddhismus hingegen ist das „beglückende" Endziel unbedingte Auflösung alles Seins. Das Individuum schlägt die Scheinwelt nicht deshalb in Trümmer, um zu dem durch sie behinderten Aufblick zu dem einen, wahrhaft göttlichen Sein zu gelangen. Das beseligende positive Ziel ist da die Hauptsache, die Nichtigkeit der Welt nur die unvermeidliche Kehrseite.

Im Buddhismus fällt dieses Ziel weg; die göttliche Wesenhaftigkeit fehlt. Das Bleibende ist einzig der Kontrast mit dem Elend des Daseins. Und das Endziel des buddhistischen Denkprozesses ruht in der Macht, sich von dem empfundenen Schmerz zu befreien und das immanente Nichts in der Todesruhe des Nichts „geniessen" zu können. Wenn dem Brahmanismus der Weltprozess als der Traum eines Gottes gilt, so setzt der Buddhismus den Traum selbst an die Stelle des Gottes, der nichts als träumen kann. Der Mensch ist in einer Illusion befangen, wenn er hinter dem Schein noch ein Sein sucht. Die Illusion ist wesentlich Traum, ein Traum ohne Träumen, ein Traum, der über dem Nichts schwimmt. Aus diesem Traum der Illusion erhebt uns kein Erwachen zum klaren Bewusstsein. Es giebt nur ein Versenken und Versinken in das Nichts des traumlosen Schlafes der Bewusstlosigkeit. Der Traum ist wüst und quälend, drückend und angstvoll, und darum das Versinken in einen traumlosen Schlaf eine Erlösung zu nennen. Der Buddhismus weckt den Träumer aus dem berauschenden und betäubenden Egoismus des Glückseligkeitsdranges, um ihn in den Abgrund des Nichts zu schleudern. Während der Brahmanismus alle in der Einheit des einen Brahma verbindet, vereinigt der Buddhismus die Menschheit in der Bruderschaft des Nichts. Das Nichts ist die einzige „Solidarität", die wahrhaft metaphysische Einheit aller Individuen, dasselbe Nichts, aus dem alle entsprungen sind und in das alle zurückkehren sollen; es ist eine und dieselbe Illusion, der alle ihr Scheindasein verdanken. Darum ist es auch derselbe Schmerz, der alle Brüder verbindet.

Aus diesem Gefühle des Nichts schöpft der Buddhist die „Demut", unendlich viel weniger und schlechter, als das Nichts zu sein und seine Hoffnung baldiger Erlösung lässt ihn nur mit um so wehmütigerer Trauer auf die Unzahl seiner der Erlösung noch fern stehenden Brüder blicken. Das Nichts ist das wahrhafte und eigentliche Absolute des Buddhismus.[35])

Liegt nun in diesem absoluten Illusionismus der bestimmende Grundgedanke des Buddhismus, die neue Idee, welche die Schule ins Leben rief?

Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Buddhist sich durch den Ausschluss des Brahma-Nirvâna, des Aufgehens in Brahma, in schroffsten Gegensatz zu dem Erlösungsideal des Yogin setzt. Der Yogin findet sich in Brahma wieder, nachdem er ungezählte Kreisläufe durcheilt. Es erstirbt zwar die Wahnvorstellung, aus welcher die unruhig bewegte Flamme des sinnenfälligen Daseins stets neue Nahrung schöpft. Es erstirbt das Bewusstsein, dass ich es bin, der handelt, der sieht und hört, der schmeckt und fühlt. Aber indem die Welt des Werdens und Wechsels spurlos verschwindet, kehrt Brahma im Nirvâna zu sich selbst zurück, der unwandelbare Geist, der gleichsam verloren war in dem Strudel der Sinneseindrücke, strahlt in der Klarheit der ewigen Wesenheit.

Der Buddhist hingegen schliesst diese Vorstellung des Erlöschens in Brahma gänzlich aus. Er hält sich einzig an das Erlöschen des „Ich". Das Nirvâna der Persönlichkeit, die im „Ich" repräsentiert wird, ist ihm das Ende der Leiden. Das Problem des Leidens lautet für ihn: Wie erlischt der Kreislauf der Geburten? Die Antwort darauf findet er in der Vorstellung von der schöpferischen Kraft des „Ich" und ihrer Vernichtung in Nirvâna. Indem er sich voll und ganz die Theorie von der stofflichen und empirischen Seele aneignet, sieht er ab von der absoluten Seele; indem er in der Lehre von der Natur des wandelbaren Seins die Frage nach dem Ursprung des Leidens beantwortet findet, ist ihm auch der Weg zur Aufhebung des Leidens eröffnet, ohne dass er bis zur unwandelbaren Substanz vorzudringen brauchte. Er will ein ewiges Sein weder bejahen noch verneinen. Nur den einen Satz legt er seiner Theorie zu Grunde: Um uns dem Strudel der Sinne und der Leiden zu entreissen, brauchen wir nicht zu Brahma zu flüchten. Das Ideal der Erlösung baut

sich auf der Theorie von der empirischen Seele auf. Die Lehre von der absoluten geistigen Substanz steht zu dem Problem des Leidens nicht in einem inneren Zusammenhang. Brahma ist für diese Frage überflüssig.

Es muss daher auf das entschiedenste bestritten werden, dass die Idee des absoluten Nihilismus das buddhistische Nirvâna-Ideal ins Leben gerufen hat. Buddha wollte kein Brahmavâdin, ein Philosoph des Brahma sein, aber ebensowenig ein Çûnyavâdin, „Nihilist". Wenn immer Buddha gefragt wird — und der neugierigen Schüler gab es nicht wenige, — dann lautet seine Antwort stets: Ich sage weder, dass es ein Jenseits giebt, noch, dass es kein Jenseits giebt.

Ich erinnere Sie an die bezeichnende Antwort, die Gotama auf die Frage Malunkyâputta's giebt: „Lebt der Vollendete jenseits des Todes fort, lebt der Vollendete jenseits des Todes nicht fort?" Der Jünger appellierte an den geraden Sinn des Meisters. „Wenn Jemand etwas nicht weiss und es nicht kennt, so sagt ein gerader Mensch: das weiss ich nicht, das kenne ich nicht". Buddha erklärt mit reizender Offenheit, er habe niemals vorgegeben, über die Fortdauer nach dem Tode Aufschluss gewähren zu wollen. Und warum nicht? „Weil das Wissen von diesen Dingen nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zum Frieden und zur Erleuchtung dient. Was zum Frieden und zur Erleuchtung dient, hat Buddha die Seinen gelehrt: die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, von dem Weg zur Aufhebung des Leidens".[23])

Dass aber Buddha lediglich die Aufhebung des Leidens erstrebt, war nicht der tiefste Grund für den Ausschluss aller Betrachtung über Sein und Nichtsein, über Geist und Körper. Dieser Zweck allein erklärt uns nicht die Thatsache, dass Buddha eine Philosophie der Erlösung schuf, die, wenn nicht gegen die geistige Substanz gerichtet, doch ausserhalb des Brahma liegen sollte. Denn in der unterscheidenden Erkenntnis

von Geist und Stoff, von ewigem und wandelbarem Sein lag das höchste Streben der Philosophie des Zeitalters und im gewissen Sinne auch ihr höchster Triumph. Von einem schöpferischen Zuge getragen, hatte die indische Spekulation in der Lehre von der Brahma-Substanz ein System ausgebaut, das die grossen Probleme von Gott und Welt, von Geist und Körper, von Einheit und Vielheit, von Woher? Wohin? in dem einen Begriffe von Brahma zu beantworten suchte. Von der Wesenheit des Brahma ging die Spekulation aus und untersuchte die Sinnenwelt; zu Brahma kehrte sie zurück. Es war ein festgeschlossener Bau, eine einheitlich durchgeführte Lehre. Alle Einzelglieder und Begriffe stehen in lebensvoller Verbindung mit der Einheit in Brahma, streben der Einheit in Brahma zu. Streng architektonisch steigt der Aufbau aus der Tiefe des stofflichen Urgrundes empor, bis er seinen krönenden Abschluss in dem Ideal des höchsten Geistes findet. Einheit beherrscht das System in dem Ganzen des Umrisses und in dem Detail der Ausführung. Hier war das wirre Chaos philosophischer Ideen der älteren Epoche zu einem planvollen Ganzen zusammengewoben. Die Grösse der Schule liegt in dem Versuche, die vielen Probleme, die dicht verschlungenen Fäden von einem Begriffe aus zu lösen und einheitlich zusammenzufügen. In der Brahma-Philosophie feiert der Fortschritt wissenschaftlicher Untersuchung seinen höchsten Triumph, insofern alles, was die Zeit an philosophischen Ideen und Vorstellungen gewonnen hatte, sich hier zu einer harmonischen Darstellung verwebt, die in der Bhagavadgîtâ sogar vom Geiste schaffender Poesie durchweht ist. Das Sâmkhya der epischen Dichtung stellt das Höchste dar, was philosophische Methode in Indien zu erreichen vermochte in dem Versuche einer systematischen Behandlung der grossen Fragen.

Warum lehnt Buddha jene Darstellung der in Brahma gegebenen Probleme von Geist und Ewigkeit ab? Sein Ideal der Erlösung soll losgelöst sein vom höchsten Fortschritte der

Spekulation, von der schöpferischen Idee des Brahma. Ich nenne sie schöpferisch in dem Sinne, dass sie zur methodischen Erfassung der Begriffe von Geist und Körper und zur Ausgestaltung einer seltenen Fülle von philosophischen Ideen anleitete.

Nun, der Grund liegt in der Thatsache, dass mit dem steigenden Fortschritt der spekulativen Methode auch die Systeme sich mehrten, in denen die Lösung des Problems des Leidens versucht wurde. So viele Philosophien, so viele Lösungen. Alle jene Systeme gingen von dem Begriffe des Seins und Wesens aus; aber indem sie die Begriffe von Sein und Nichtsein zergliederten, gingen sie in der Lösung des Grundproblems vom Leiden auseinander. So schien in einer systematischen Behandlung der Begriffe von Substanz und Wesen der Dinge die Erlösung selbst in Frage gestellt.

Was sind Geist und Stoff, Seele und Körper? Was sind Gott und Welt, Diesseits und Jenseits? Da breitete sich der lebhaft thätigen Spekulation ein unermessliches Feld der Untersuchung aus. Keine Phase altorientalischer Philosophie ist so reich an innerem Leben, an kräftigen Gegensätzen und deren unverhohlenem Widerstreit als die Periode derjenigen Philosophie, aus welcher Buddha und seine Ideale hervorgingen.

In den Kämpfen zwischen den Schulen, die dieses Geistesleben so lebendig charakterisieren, sind alle Elemente der grossen alten und modernen Kämpfe bereits im engen Raum aufeinandergestossen. Es ging ein mächtiger Zug durch jene Zeit zur Aufstellung neuer Systeme, zur Belebung neuer Ideale; die geistige Grundrichtung jener Tage war eine religiös-philosophische. Man könnte fast von einer Epoche philosophischer Befreiungskämpfe reden; so schroff traten sich die alten und neuen Schulen gegenüber, so tapfer schlugen sich die kampfgewaltigen Führer der streitsüchtigen Schulen untereinander. Es waren wissenschaftliche Turniere im besten Sinne. Das Für und Wider wurde in heissem Kampfe durchgefochten. Wo

eben das philosophische Leben einen neuen kräftigen Aufschwung nimmt, da regen sich auch mit einem Male die mannigfachsten Gegensätze, und so bietet die indische Philosophie in den grossen religiös-philosophischen Gruppen dieses Zeitraums ein höchst anziehendes Kapitel zur Geschichte der Philosophie überhaupt. Wo sie glänzende Lichtseiten aufweist, lagern daneben die tiefsten Schatten. Monistischer Idealismus und Materialismus ringen anscheinend um die Vorherrschaft. Hier sucht die Spekulation den Pfad zur Höhe jenes Seins, das wie ein kahler, kalter Fels aus der ruhelos brandenden Flut emporragt, dort mündet alles Streben in den Abgründen des Nihilismus. Hier leuchtet das Ideal vedischer Religion im Gottesbegriffe; dort bricht sich der krasseste Atheismus Bahn, hier die Hochgipfel des reinsten Idealismus, dort der tiefste Abgrund des Materialismus, hier die grauenhafte Ascese, dort das Toben der wildesten Sinnlichkeit, das sind die äussersten Pole jener Bahn, in deren Lauf sich die ganze Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der Schulen bewegt. Es ist ein Bild trostloser Zerrissenheit. Die Quelle des in tausend Gegensätzen gährenden Widerspruchs der Schulen findet Buddha in dem Streben, eine festgefügte, innerlich gegliederte Anschauung von Gott und Welt, Geist und Materie, Seele und Körper zu bilden. Jede Schule sucht nach einem festen Systeme und beantwortet die Frage: Woher? Wohin? in scharf ausgeprägten Ideen von Schöpfer und Schöpfung, von Seele und Leben, von Ewigkeit und Vergänglichkeit, von Endlich und Unendlich. Die Systeme sind verschieden; hier stützen sie sich auf den Veda, dort reissen sie sich los von ihm; hier suchen sie die Ursache der Schöpfung in einer geistigen Substanz, dort in einer materiellen Ursache. Den einen ist die Seele ewig, den anderen vergänglich, den einen wesenhaft vom Körper verschieden, den anderen materiell wie der Körper. Aus den Gegensätzen entsteht die Zerrissenheit und die Verwirrung der sich befehdenden Schulen. Das Problem des Leidens und der sittlichen Ordnung bleibt in ein Gewebe von wider-

sprechenden Ansichten gehüllt. Man zerreisse das Gewebe, und leuchtend klar bricht der Strahl erlösenden Wissens zwischen den Wolken der Schulen und Systeme hindurch. So lange es Systeme des Gottesbegriffes und der Weltentstehung, der Seelenlehre und Körperlehre giebt, so lange wird das Dunkel sich nicht erhellen, das über dem Problem des Leidens lagert; so lange das erlösende Ideal den tausend Strömungen unterworfen wird, die der Metaphysik entspringen, so lange kann von einer Lösung des Problems nicht die Rede sein. Darum Flucht des Veda, Flucht der heiligen Überlieferung, Flucht aller Systeme und Schulen. In der Abkehr von allen Systemen und Schulen erkennt Buddha die einzige Bürgschaft der zu erstrebenden Erlösung. Da ruht der Keim und die Wurzel des Buddhismus. Die Absage an alle Theorien über Sein und Nichtsein hat den Buddhismus ins Leben gerufen. Sie giebt dem philosophischen Bilde Buddha's den hervorstechendsten Zug.

II.

Wege und Ziele Buddha's.

Dass sich das neue Nirvâna-Ideal auf dieser Basis der Abwendung von aller Philosophie erheben soll, entwickelt uns Buddha in den verschiedensten Wendungen. Ich wähle einige der lehrreichsten Reden.

Zwei Grundrichtungen erkennt er in der Masse der Systeme, die Anschauung vom Sein und diejenige vom Nichtsein, Realismus und Nihilismus. Die einen huldigen der Ansicht, dass es ein Sein giebt, die anderen meinen, alles Sein sei Täuschung. Beide Anschauungen verwirft der „Erleuchtete", indem die Lehre vom Sein ebensowenig den Frieden herbeiführe, wie die Lehre vom Nichtsein.[24])

„Zweierlei Ansichten giebt es, ihr Mönche: die Ansicht vom Dasein und die Ansicht vom Nichtdasein. Alle Asceten und Brahmanen, welche der Ansicht vom Dasein zugethan sind, der Ansicht vom Dasein huldigen, der

Ansicht vom Dasein anhängen, die werden durch die Ansicht des Nichtseins verstimmt. Alle Asceten und Brahmanen, ihr Mönche, die der Ansicht vom Nichtsein zugethan sind, der Ansicht vom Nichtsein huldigen, der Ansicht vom Nichtsein anhängen, werden durch die Ansicht des Daseins verstimmt." Da glauben sie denn, es sei ihnen möglich, von diesen Begriffen aus, alles zu klären und zu deuten. „Es giebt manche Asceten und Brahmanen, ihr Mönche, die sich fähig erklären, das Ganze des Lebens von Grund aus darzulegen; aber obschon sie vermeinen, die Welt von Grund aus zu verstehen, so können sie eine solche Untersuchung nicht führen." Sie scheitert an der Klippe von Sein und Nichtsein; denn in allen Erörterungen wirkt nur der Hang zur persönlichen Fortdauer, und dieser Hang zur dauernden Existenz, deren Wesen und Grund kein System erschöpfen kann, bringt immer neue Unruhe und neues Missbehagen hervor. Quelle der Unruhe bleibt das Grübeln und Wähnen über das „Sein" der Dinge.

„Es giebt ein Wähnen und Grübeln, so lehrt Buddha im Siegeswalde von Sâvatthi,[25]) das im Wissen überwunden werden muss. Bin ich wohl in den vergangenen Zeiten einmal dagewesen? Oder bin ich nicht gewesen? Was bin ich wohl in den vergangenen Zeiten gewesen? Wie bin ich in den vergangenen Zeiten gewesen? Was war ich vorher? Was wurde ich später? Was werde ich wohl in den zukünftigen Zeiten sein? Wie werde ich wohl in den zukünftigen Zeiten sein? Was werde ich zuerst, was später sein? Und auch die Gegenwart erfüllt ihn mit Zweifeln. Bin ich denn wirklich, oder bin ich nicht? Was bin ich? Und wie bin ich? Dieses Wesen da, woher ist es wohl gekommen? Und wohin wird es gehen?"

Aus diesem Wähnen und Grübeln gehen sechs Grundansichten hervor, je nachdem die Frage beantwortet wird: giebt es eine Seele? Ist die Seele Substanz? Ist die Seele eine ewige, unwandelbare, unvergängliche Substanz? Hier behaupten die einen, dass es eine Seele gebe. Ist diese Seele

nun das, was wir als unser eigenstes innerstes Selbst im Bewusstsein empfinden? Die einen behaupten es, die anderen leugnen es. Die einen glauben, in dem was sie als „Ich" und persönliches Sein und Wesen empfinden, ein dauerndes Sein zu erkennen, andere nur eine vorübergehende Erscheinung, hinter der aber ein dauerndes Wesen steckt. Der einen Schule ist dieses dauernde Substrat wesensverschieden vom Körper und ewig, der anderen gleicher Art mit dem Körper und in der Dauer durch den Tod begrenzt.

Aus den vielen sich herandrängenden Problemen ergeben sich nun drei Hauptantworten: Es giebt ein Sein; es giebt ein vom Körper verschiedenes Sein, das wir Seele nennen; es giebt eine Seele von ewiger Dauer. Diesen drei Hauptantworten tritt die entsprechende Negation gegenüber.

„Das aber nennt man, ihr Mönche, Ganggasse der Ansichten, Höhle der Ansichten, Schlucht der Ansichten, Dorn der Ansichten, Hag der Ansichten, Garn der Ansichten. Ins Garn der Ansichten geraten, ihr Mönche, wird der unerfahrene Erdensohn nicht frei von Geburt, Altern, Sterben, von Not, Jammer und Schmerz, Gram und Verzweiflung; er wird nicht frei, sag ich, vom Leiden."

Nur wer keine „Ansicht" über Seele und Leben hat, bezwingt die fatalistische Macht des Todes. Nur in der Loslösung von jedem System erstarkt unsere sittliche Macht. Das setzt Buddha bei anderer Gelegenheit im Siegeswalde auseinander auf die Frage: Was ist Alter und Tod? und Wer ist der Träger von Alter und Tod? Buddha entgegnet, nicht in solchen unterscheidenden Fragen möge man forschen: das Alter und der Alternde, der Tod und der Sterbende sind gleichbedeutend; es giebt nur ein Altern, aber niemanden, der altert, es giebt nur ein Sterben, aber keine Persönlichkeit, die stirbt. „In der Ansicht, dass Seele und Leib identisch sind, kann religiöses Leben keine Wurzel fassen; aber ebensowenig kann das sittliche Verhalten sich gründen auf eine Philosophie, welche Seele und Leib als zwei verschiedene Dinge unterscheidet." [26]

Dreimal wiederholte Buddha diesen radikalen Satz, der die sittliche Kraft des Menschen von der Unterscheidung eines geistigen und körperlichen Seins vollkommen emanzipiert. Und die grosse Encyklopädie der buddhistischen Philosophie erläutert den grundlegenden Satz, indem sie nicht bloss in den auf Sinnenlust gerichteten Wünschen die treibende Kraft des Leidens erkennt, sondern nicht weniger in den Systemen der Spekulation und Ascese: Die Systeme der Philosophie [27]) sind für Buddha eine „Wildnis", „Ketten", „Einbildung", „Maskerade". Aber auch die Ascese und der „Fanatismus der Busse" wie die äussere Thätigkeit genannt wird, sind nur selbstgefällige Schaustücke, denen er die wenig schmeichelhaften Namen „Viehleben", „Hundeleben" beilegt, um ihren cynischen Charakter wörtlich auszusprechen. So sieht denn Buddha in der gesamten vorausgehenden Entwickelung, mag sie Philosophie oder Ascese heissen, nur ein Phantom, das vom Pfade der Erlösung ablenkt, in der religiösen und sittlichen Erkenntnis nur Öde und Leere, die keinen Frieden, keine Befriedigung bringt. Gerade die Ascese wird in seinen Augen ein Hindernis der Erlösung. Wie es auf der einen Seite das Bestreben war, jeden theoretischen Satz zergliedernd zu einem neuen Systeme auszubauen, so wucherte auf der anderen Seite die Sucht, jede besondere Art der Züchtigung in eine bestimmte Methode zu bringen. Die Bilder, in denen sich der aufkeimende Buddhismus zeichnet, entwerfen uns nicht bloss eine Musterkarte der buntest durcheinander gewürfelten Schulen; sie geben gleichzeitig Szenen der Orgien wildester Ascese, Bilder einer Busse, die den Menschen unter das Tier herabdrückt. Die einen setzen den Leib dem glühenden Brande der Sonne aus; andere „bezähmen" ihre Sinne, indem sie sich mit Schmutz und Unrat bedecken. Hier hocken sie stets auf den Fersen, dort stehen sie unwandelbar aufrecht; die einen bereiten sich ein Lager aus Dornen, die anderen aus Scherben und Steinen. Hier rauft man sich Kopf- und Barthaare aus, dort begnügt man sich mit dem

geringsten Mass von Speisen und hungert sich zum Skelette aus.[28]) Aber auch die härteste Busse, die raffinierteste Kasteiung erzeugt keine Erlösung, ja die Orgien der Ascese schlagen in die Orgien gröbster Sinnenlust um. Der Idealismus der Philosophie fällt von seiner Höhe in die Tiefe des gröbsten Materialismus.

Buddha unternimmt den Kampf gegen den Materialismus und Nihilismus, indem er sich gegen jede Philosophie wendet. Die Philosophie, d. h. im buddhistischen Sinne die Sucht immer neue Systeme abzuzweigen, in neuen Schlagworten der Erkenntnis neue Richtungen anzubahnen, ist ihm die Quelle der materialistischen und nihilistischen Strömungen. Daher sperrt er sein Erlösungsideal gegen jedes System ab. Und nicht ohne Grund fasste Buddha auch Materialismus und Skeptizismus im Zusammenhang mit der Brahma-Philosophie.

Der Materialismus sagt: Wenn es wahr ist, dass das gesamte Seelenleben nicht bloss in den Erscheinungen sinnlichen Erkennens und Empfindens in einer körperlichen Wesenheit gründet, sondern auch in den hellsten Kundgebungen der Vernunft und des persönlichen Bewusstseins nur aus einem feineren Stoffwechsel hervorgeht, wozu bedürfen wir dann noch eines anderen in diesen Erscheinungen geborgenen geistigen Seins? Das ist ein ganz überflüssig Ding. Wir forschen nach der erschöpfenden Ursache unseres Seins und Lebens, unseres Denkens und Wollens. Die erschöpfende Ursache aber alles dessen, was wir im Begriffe des niederen und höheren Seelenlebens zusammenfassen, bildet der schöpferische Urstoff. Im Stoffe löst sich das Problem von Welt und Mensch, von Seele und Denken, von Ursprung und Endziel. Die Lehre von der empirischen Seele hat sich zu einem selbständigen System im Materialismus ausgebildet.

Wenn ferner in allen unseren Vorstellungen nur Wahnbilder wie Irrlichter aufflackern, wenn unser ganzes Denken auf falschem Wissen beruht, solange wir uns als persönlich denkendes

Wesen fassen, wo liegt dann die Norm der Wahrheit? Wenn ich etwas sehe, höre, fühle, und ich behaupte, ich sei es, der da sieht, der da hört, so ist das ein Irrtum; in Wirklichkeit ist es ein von meinem innersten Sein ganz verschiedenes Ding, das sieht, hört, fühlt. Wenn ich zur höchsten Vernunfterkenntnis emporsteige und nun jubelnd vermeine: ich erkenne die Seele, ich erfasse den tiefsten Grund der Seele, so falle ich wieder dem Wahnbilde des schöpferisch wirkenden „Ich" anheim. Allem Denken haftet so der Irrtum an. Und um diesen Irrtums los zu werden, muss das Denken aus dem Bereiche des Bewusstseins heraustreten. Die Vernunft muss „vernunftlos" werden; sonst leuchtet ihr nicht das reine, unbedingte, fleckenlose Sein. Nur in dem Satze „Ich bin Brahma" liegt Wahrheit. Aber schwebt nicht auch diese Erkenntnis ebensosehr in dem Irrtum des „Ich" wie die sinnlichen Wahrnehmungen, die aus dem Dunkel des „Ich" emporsteigen als Nacht- und Schattenbilder? Die erkenntnistheoretische Lehre, dass jede mit dem persönlichen Bewusstsein behaftete Erkenntnis ein Wahnbild ist, wird zu einer selbständigen Lehre im Skeptizismus.

Dadurch nun, dass der Buddhismus sich gegen das Wesen methodischer Philosophie als solches wendet, erscheint er wie der Rückschlag einer überspannten Spekulation. Der Taumel der Systeme bot allerdings den handgreiflichen Beweis, wie zerfahren und reformbedürftig die Philosophie war. In einsichtigen Geistern mochte das Vielerlei schon längst den Gedanken angeregt haben, dass diese Pfade, die so weit auseinander gingen, in der idealistischen und materialistischen, realistischen und nihilistischen Richtung nicht zum Ziele der Erlösung führten. Sie suchten nach einem neugestaltenden Ideal. Aber sie erstrebten eine Erneuerung auf dem Boden der alten Überlieferung. Sie wollten verbessern, nicht abschaffen.

In Buddha hingegen erwachte der Reformgedanke zur zerstörenden That. Anstatt praktisch und folgerecht die Reform

in der Läuterung des alten Systems durchzuführen, begrub er thatsächlich die grossen methodischen Errungenschaften unter dem Schutte der einstürzenden Systeme. In der Erkenntnis, dass alle Philosophie nur „eitel Puppenspiel" sei, ging ihm der Stern seiner neuen Sendung auf.

Zu dieser „befreienden" Idee rang sich Buddha in einem inneren Kampfe empor. Den inneren Kampf schildert die Periode des Suchens. Geschichtliches ist uns nicht über diese vorbereitende Phase überliefert; was aber geschichtlich vor uns steht, das ist der Grundcharakter des Buddhismus, der bestimmt wird durch die Loslösung von der alten Philosophie. Und dieser gestaltende Faktor tritt in den mehrfach wiederkehrenden Bildern des Entwickelungsganges so scharf hervor, als wolle uns die Erzählung in einem psychologischen Drama den inneren Prozess vor Augen stellen, aus dem der „neue" Buddha als Reformator des Ostens hervorging.

„Da ist mir, Aggivessano, noch vor der vollen Erwachung, mir dem unvollkommen Erwachten, nach Erleuchtung Ringenden dieser Gedanke gekommen. ‚Ein Gefängnis ist die Häuslichkeit, ein Schmutzwinkel; der freie Weltenraum die Pilgerschaft.' — Nicht wohl lässt sich, wenn man im Hause bleibt, das vollkommene Ascetentum in allen Stücken erfüllen. Wie wär es, wenn ich nun mit geschorenem Haar und Bart, mit fahlem Gewande bekleidet, vom Hause fort in die Heimatlosigkeit hinauszöge?

„Und ich zog nach einiger Zeit noch in frischer Blüte, glänzend dunkelhaarig, im Genusse glücklicher Jugend, im ersten Mannesalter gegen den Wunsch meiner weinenden und klagenden Eltern, mit geschorenem Haar und Barte, mit fahlem Gewande bekleidet, vom Hause fort in die Heimatlosigkeit hinaus.

„Also Pilger geworden, das wahre Gut suchend, nach dem unvergleichlichen höchsten Friedenspfade forschend, begab ich mich zu Alâro Kâlâmo und sprach zu ihm: „Ich möchte,

Bruder Kâlâmo, in dieser Lehre und Ordnung das Ascetenleben führen." Hierauf erwiderte mir Alâro Kâlâmo: „Bleibt, Ehrwürdiger!" Solcherart ist die Lehre, dass ein verständiger Mann, sogar binnen kurzem, sich die eigene Meisterschaft begreiflich und offenbar machen und ihren Besitz erlangen kann. Und ich begriff gar bald diese Lehre. — Ich lernte nun soviel, als Lippen und Laute mitzuteilen vermögen, das Wort des Wissens und das Wort der älteren Jünger, und ich und die anderen dachten: Wir wissen es, wir verstehen es. Da kam mir der Gedanke: Alâro Kâlâmo verkündet nicht die ganze Lehre nach seinem Glauben. „Mir selbst begreiflich und offenbar gemacht verweil ich in ihrem Besitze," sicher kennt Alâro Kâlâmo diese Lehre genau. Ich ging nun zu Alâro Kâlâmo hin und sprach also: „Inwiefern, Bruder Kâlâmo, erklärst du, dass wir diese Lehre begriffen uns offenbar gemacht und ihren Besitz erlangt haben?" Hierauf, Aggivessano, stellte Alâro Kâlâmo das Reich des Nichtseins dar. Da kam mir der Gedanke: „Nicht einmal Alâro Kâlâmo hat Zuversicht, ich aber habe Zuversicht; nicht einmal Alâro Kâlâmo hat Standhaftigkeit, ich aber habe Standhaftigkeit; nicht einmal Alâro Kâlâmo hat Einsicht, ich aber habe Einsicht; nicht einmal Alâro Kâlâmo hat Selbstvertiefung, ich aber habe Selbstvertiefung; nicht einmal Alâro Kâlâmo hat Weisheit, ich aber habe Weisheit. Wie, wenn ich nun diese Lehre, von welcher Alâro Kâlâmo sagt: „Mir selbst begreiflich und offenbar gemacht verweil ich in ihrem Besitze," mir anzueignen suchte, damit sie mir völlig klar würde." Aber obschon Gotama sich die Lehre mit solchem Erfolge aneignete, dass Alâro Kâlâmo ihn sich ebenbürtig erklärte: „so wie ich die Lehre kenne, so kennst du die Lehre; so wie du die Lehre kennst, so kenne ich die Lehre; so wie ich bin, so bist du, so wie du bist, so bin ich. Komm denn, Bruder, selbander wollen wir diese Jüngerschar lenken" — so fand sich der Prinz gleichwohl unbefriedigt von diesem System der Philosophie. „Nicht diese Lehre führt zur Abkehr, zum

Willensende, zur Auflösung, zur Aufhebung, zur Durchschauung, zur vollen Erwachung, zur Wahnerlöschung, sondern nur zur Erscheinung in der Sphäre des Nichtdaseins. Und ich fand diese Lehre ungenügend, und unbefriedigt von ihr zog ich fort."

Gotama wendet sich zu Uddaka, dem Sohne des Râma. Der berühmte Meister verspricht ihm das Geheimnis seiner Lehre. Gotama eignet sich das Geheimnis an, ohne auch hier erlösende Erkenntnis zu finden.

„Ich wanderte nun, Aggivessano, das wahre Gut suchend, nach dem unvergleichlichen höchsten Friedenspfade forschend im Magadhâ-Lande von Ort zu Ort und kam in die Nähe der Burg Uruvelâ. Dort sah ich einen entzückenden Fleck Erde, einen heiteren Waldesgrund, einen hell strömenden Fluss, zum Baden geeignet, erfreulich, und ringsumher Wiesen und Felder. Da kam mir der Gedanke: Entzückend wahrlich ist dieser Fleck Erde! Heiter ist der Waldesgrund, der Fluss strömt hell dahin. Das genügt wohl dem nach Ascese begehrenden edlen Sohne zur Ascese."

Und er begann an der lieblichen Stätte „Ascese" zu üben. Aber ein dreifaches Gleichnis belehrte ihn, dass in der Annehmlichkeit eines von der Welt abgezogenen Lebens der Friede und die Ruhe des Gemütes nicht gewonnen wird.

„Gleichwie, wenn ein feuchtes, leimiges Holzscheit ins Wasser geworfen würde, und es träte ein Mann hinzu, mit einem Reibholz versehen: Ich will Feuer erwecken, Licht hervorbringen. Was meinst du nun, könnte wohl dieser Mann mit dem Reibholz das feuchte, ins Wasser geworfene Holzscheit reibend, Feuer erwecken, Licht hervorbringen?" Die Antwort lautet naturgemäss: Nein. Alle Mühe wäre vergebens. Ebenso unnütz ist alle Mühe der Ascese bei jenen „Asceten oder Brahmanen", die sich nicht vom Körper, von allen Wünschen und Verlangen losgerissen haben. Da kam mir der Gedanke „Wie, wenn ich nun mit aufeinander gepressten Zähnen und an den Gaumen gehefteter Zunge durch den Willen das Begehren

niederzwänge, niederdrückte, niederquälte? Und ich zwang nun mit aufeinandergepressten Zähnen und mit an den Gaumen gehefteter Zunge durch den Willen das Begehren und Wünschen nieder, drückte es nieder, quälte es nieder. Und indem ich mit aufeinandergepressten Zähnen und an den Gaumen gehefteter Zunge durch den Willen das Gemüt niederzwang, niederdrückte, niederquälte, rieselte mir der Schweiss aus den Achselhöhlen. Gleichwie etwa, wenn ein starker Mann einen schwächeren beim Kopf oder bei der Schulter ergreifend, niederdrückt, ebenso rieselte mir da, als ich alles Verlangen niederkämpfte, der Schweiss aus den Achselhöhlen. Gestählt zwar war meine Kraft, unbeugsam, die Einsicht hell; unverrückbar, aber regsam war da mein Körper, nicht ruhig geworden durch diese so schmerzliche Ascese, die mich antrieb." Diese Strenge der Busse führte nicht zur „Fesselung des Gemütes."

„Da kam mir der Gedanke: Wie, wenn ich mich nun in atemlose Selbstvertiefung verlöre? Und ich hielt nun die Ein- und Ausatmungen von Mund und Nase an. Und indem ich also die Ein- und Ausatmungen von Mund und Nase anhielt, wurde mir das überlaute Geräusch der Blutströmungen im Ohre vernehmbar. Gleichwie etwa der geblähte Blasebalg einer Schmiede überlautes Geräusch erzeugt, ebenso wurde mir, indem ich die Ein- und Ausatmungen von Mund und Nase anhielt, das überlaute Geräusch der Blutströmungen im Ohre vernehmbar." Aber so sehr auch die Kraft gestählt, die Einsicht erhellt wurde, „das Wehegefühl der schmerzlichen Ascese konnte die Unruhe und das Toben der Begehrlichkeit nicht fesseln". „Da kam mir der Gedanke: Wie, wenn ich mich nun noch weiter in atemlose Selbstvertiefung verlöre? Und ich hielt die Ein- und Ausatmungen von Mund, Nase und Ohr an. Und indem ich dies that, schlugen mir überheftige Strömungen gegen die Schädeldecke auf, gleichwie etwa, wenn ein starker Mann mit scharfer Dolchspitze die Schädeldecke zerhämmerte."

Umsonst ist auch diese Art schmerzender Ascese.

„Und ich hielt nun die Ein- und Ausatmungen von Mund, Nase und Ohr an, und indem ich dies that, erregte ich betäubende Kopfschmerzen, wie wenn ein starker Mann feste Riemenstränge auf dem Kopfe peitschend tanze liesse."

Es folgt eine andere Art des Innehaltens von Ein- und Ausatmung, bei der so grauenhafte Schmerzen entstehen, „wie wenn ein geschickter Schlächter oder Schlächtergeselle mit scharfem Schlachtmesser den Bauch durchschlitzte."

Die Arten der Busse sind noch nicht erschöpft. „Indem ich die Ein- und Ausatmungen von Mund, Ohr, Nase anhielt, hatte ich im Körper überheftig glühende Qual, gleichwie wenn zwei starke Männer einen schwächeren Mann an beiden Armen ergriffen und in eine Grube voll glühender Kohlen hineinstürzten und in den Kohlen hin und her wälzten." „Da sahen mich nun Gottheiten und sagten: Gestorben ist der Ascet Gotama". Andere Gottheiten sprachen; „Nicht gestorben ist der Ascet Gotama, aber er stirbt". Und andere Gottheiten sagten: „Nicht gestorben ist der Ascet Gotama und nicht stirbt er, heilig ist der Ascet Gotama, ein Zustand ist es nur des Heiligen, von solcher Art".

Und trotzdem, alle Art der Busse bringt keine Erlösung. So begiebt sich denn Gotama auf den Pfad einer anderen Busse. „Wie wenn ich nun wenig, wenig Nahrung zu mir nähme, eine hohle Hand voll oder noch eine zweite, etwa ein Bohnengericht oder Erbsengericht oder Linsengericht. Und indem ich wenig Nahrung zu mir nahm, eine hohle Hand voll oder zwei Hände voll Bohnengericht, Erbsengericht oder Linsengericht, wurde mein Körper ausserordentlich mager". Gotama's Gestalt erschien ganz entstellt, ein lebendes und wandelndes Totengerippe. Er erkennt, dass er die Busse nicht mehr höher treiben kann. „Was immer in früherer Zeit an schmerzlichen, brennenden Gefühlen Brahmanen und Asceten erfahren haben, das habe ich erduldet; weiter geht es nicht;

was immer an schmerzender Ascese künftig Brahmanen oder Asceten dulden werden, das habe ich erduldet, weiter geht es nicht. Und doch erreiche ich durch diese bittere Schmerzensascese kein überirdisches reiches Heiligtum der Wissensklarheit! Es giebt wohl einen anderen Weg zur Erwachung".

Da kam mir der Gedanke „Ich erinnere mich, einst, während der Feldarbeiten bei meinem Vater Sakko, im kühlen Schatten eines Rosenapfelbaumes sitzend, den Wünschen erstorben, dem Schlechten entronnen, in sinnend betrachtender, ruhiger und seliger Heiterkeit die Weihe der ersten Schauung errungen zu haben: Das mag wohl der Weg sein zum Erwachen."

Die Hoffnung steigert sich zur Gewissheit. Er verlässt die Bahn der Ascese und nimmt stärkende Nahrung zu sich. Die Asceten, die ihn früher als Vorbild härtester Busse gesehen und verehrt, nehmen Anstoss und sprechen: „Üppig wird der Ascet Gotama, untreu der Ascese".

Aber Gotama lässt sich nicht beirren. „Nach Vollendung des Sinnens und Betrachtens erwirkte ich die innere Meeresstille, die Einheit des Gemütes, die Weihe der zweiten Schauung. In heiterer Ruhe weilte ich gleichmütig, einsichtig, klar bewusst; das Glück empfand ich im Körper, von dem die Heiligen sagen: Der gleichmütig Einsichtige lebt beglückt; so erwirkte ich die Weihe der dritten Schauung. Nach Verwerfung der Freuden und Leiden, nach Vernichtung des einstigen Frohsinns und Trübsinns erwirkte ich die Weihe der leidlosen, freudlosen, gleichmütig einsichtigen, vollkommen reinen vierten Schauung."

In diesem Zustand eröffnete sich dem Auge des Erleuchteten der Fernblick in die Vergangenheit der Welt, der Ausblick in die Zukunft. Vor ihm liegen alle Reiche des Wissens ausgebreitet. „Dieses Wissen hatte ich nun in den ersten Stunden der Nacht als echtes Wissen errungen, das Nichtwissen zerteilt, das Wissen gewonnen, das Dunkel zerteilt,

das Licht gewonnen, wie ich da ernsten Sinnes, eifrig, unermüdlich verweilte." Und nun richtet er das so geläuterte Gemüt auf die Erkenntnis der „Wahnerlöschung": „Dies ist das Leiden", verstand ich der Wahrheit gemäss. „Dies ist die Leidensentstehung", verstand ich der Wahrheit gemäss. „Dies ist die Leidensvernichtung, dies der Weg zur Leidensvernichtung." „Dies ist der Wahn", verstand ich der Wahrheit gemäss, „Dies ist die Wahnvernichtung". „Dies ist der Weg zur Wahnvernichtung." Also erkennend, also sehend, ward da mein Gemüt erlöst vom Wunscheswahn, erlöst vom Daseinswahn, erlöst vom Irrwahn. „Im Erlösten ist Erlösung", diese Erkenntnis ging auf. „Versiegt ist das Leben, vollendet die Heiligkeit, gewirkt das Werk, nicht mehr ist diese Welt" verstand ich da.[29])

So ist Gotama der Buddha, der „Erleuchtete", geworden. Was ihm in keinem der vielen Systeme und Schulen, in keiner der vielen Bussarten zu teil ward, die erleuchtende Ruhe und Seligkeit, das gewinnt er in der schlichten Betrachtung vom Leiden. Buddha hat sich durch alle Arten und Formen, welche das religiöse und sittliche Streben der vorausgehenden Geistesentwicklung geschaffen, durchgerungen. Das neue Ideal bedeutet Kampf. Der Kampf war zunächst ein innerer, psychologischer, ausgefochten auf dem Grunde der Seele, ein Kampf mit den Erscheinungen des philosophischen Lebens, die sich als Ideal der Erlösung vorstellen. In der Abkehr von allen Idealen hat sich für Gotama ein neuer Weg erschlossen. Und diesen Weg will er nun die nach Erlösung Suchenden leiten. Damit beginnt der äussere Kampf gegen die falschen Systeme der Erlösung.

Die Grundidee dieses idealen Kampfes wird ausgesprochen in der Versuchung durch Mâra. Nicht ohne Absicht wird diese vielgenannte Versuchungsgeschichte an den Anfang der Lehrthätigkeit Buddha's gesetzt und später wiederholt vor dem Nirvâna des Meisters.[30])

Die mythische Gestalt Mâra's begegnet uns schon in den ältesten buddhistischen Darstellungen. Der Versucher kleidet sich in verschiedene Formen, um in Buddha wiederum die Liebe zum Leben zu erwecken.

Wer ist Mâra? Dass sich in ihm eine todbringende Macht symbolisiert, kündet sich schon im Namen „Todverursachend" an. Aber ist Mâra schlechthin der Tod, gleichbedeutend mit Mrityu oder Yama, dem Todesgott?

Mâra und Mrityu gehören etymologisch enge zusammen. Doch daraus folgt noch nicht, dass Mâra lediglich die zu überwindende Macht des Todes im Sinne von Yama, dem Todesgotte, darstellt. Mâra bedeutet die Macht, welche den Tod verursacht. In seinem Wesen sind alle todbringenden Elemente enthalten.

Wenn wir nun mit Oldenberg [81]) annehmen müssen, dass die Bedeutung Mâra's mit der Lehre Buddha's enge verwachsen ist, so fragt es sich bloss, welches sind die todbringenden Mächte im Sinne der buddhistischen Lehre?

Todbringend im buddhistischen Sinne ist alles, was den Menschen an das Leben fesselt. Das Leben selbst ist Tod; der Durst nach Leben, alle Bemühungen, uns im Bereiche der Sinnenwelt zu halten, sind todbringend. Aber tötende Macht im eigentlichen Sinne ist die Wahnvorstellung der Persönlichkeit. Sie führt von Geburt zu Geburt. Der Zauber jenes „Ich" und „Mein" ist der Leidenserreger. Dieses Wahnbild erscheint hier in dem Verlangen nach Genüssen, dort im Verlangen nach Ehre, hier in der Macht, dort in der Schönheit, hier im Wissen, dort in der Ascese. Das Wahnbild übt seinen bestrickenden Reiz in den verführerischsten Gestalten. Es wirft die Lockspeise aus, durch welches es die Wesen in seinen Machtbereich zieht. Das „Ich" gleicht dem Jäger, der das Wild in sein Gehege lockt, um es nicht mehr loszulassen. Der Jäger ist Mâra. In Mâra also symbolisiert sich jene kosmische Potenz, die Leben und Leiden erzeugt nach altindischer Vorstellung.

In der Vorstellung des leidenerregenden Wahnbildes vom „Ich" geht der Buddhismus unmittelbar auf die alte oben gezeichnete Anschauung zurück. Die buddhistische Symbolik veranschaulicht diese kosmische Potenz in der unheimlichen Gestalt des Mâra, die hier in bezauberndem Reize, dort in grauenerregender Form auftritt. So steht das mythologische Bild des Mâra im engsten Zusammenhange mit der bewegenden Macht des Leidens und geht in seinem Grundgedanken auf die alte Philosophie zurück. Nicht der leibliche Tod wird symbolisiert, sondern das todbringende Leben. Wer sich von der Wahnidee des Lebens losreisst, der hat Mâra überwunden. Wo die Liebe zum Leben erloschen, da ist die Glut des verführerischen Mâra verglommen. Über den wahrhaft Erleuchteten hat er keine Gewalt. Alles kommt nun darauf an, sich gegen diese Gewalt sicher zu stellen, d. h. die Idee des „Ich" zu eliminieren. Während die einen sich willenlos von dem Jäger einfangen lassen, suchen andere dem verlockenden Bilde zu entfliehen in dem Streben, die Gründe des Seins zu ermitteln, das falsche Sein von dem wahren Sein zu scheiden; andere bemühen sich, das „Ich" in dem Feuerbrand der Ascese zu vernichten. Vergebens: Nicht bloss die Sinnenlust hält im Leben gefangen, sondern auch Philosophie und Ascese, Betrachtung und Kasteiung. Darum weg mit ihnen! — Philosophie und Ascese sind nur Fallstricke der leben- und leidenerregenden Individualität, Begleiterinnen im grossen Heerbann des Todes. Nicht bloss im Materialismus, der keinen Unterschied von Geist und Körper anerkennt, sondern auch im philosophischen und ascetischen Idealismus des Geistes tritt die tötende Macht an uns heran. Nur wer der Spekulation und Ascese entrinnt, gewinnt die Freiheit des ungetrübten Friedens, die von keiner Sorge um Sein und Nichtsein beengt wird.

So wird Mâra nicht allein die Verkörperung der im „Ich" hervortretenden Todesmacht; er ist die Verkörperung alles dessen, was im Bereiche des „Ich" zurückhält. Das sind

Philosophie und Ascese, im weiteren Sinne aber die gesamte alte religiöse und philosophische Überlieferung. Weit entfernt, dass sie die Fessel des Todes brechen, schmieden sie die Bande noch enger und fester.

Dieser Gedanke erhält seinen allegorischen Ausdruck in der volkstümlichen Parabel vom Wildsteller. Der Wildsteller ist Mâra, der das Lockfutter der Lebenslust ausstreut, um die Menschen in seinen Bereich zu ziehen.

Doch hören wir Buddha selbst in dieser Parabel uns das Geheimnis seines erlösenden Wissens erläutern:

„Zu einer Zeit weilte der Erhabene bei Sâvatthî, im Siegerwalde, im Garten Anâthapindiko's. Dort nun wandte sich der Erhabene an die Mönche: „Ihr Mönche!" — „Erlauchter" erwiderten aufmerksam jene Mönche dem Erhabenen. Der Erhabene sprach also:

„Der Wildsteller, ihr Mönche, streut dem Wilde das Futter nicht aus in dem Gedanken: ‚Von dem Futter, das hier ausstreue, möge das Wild geniessen, um gesund zu bleiben und alt zu werden, lange Zeit soll es sich davon ernähren', sondern er denkt dabei, ihr Mönche: Von dem Futter, das ich hier ausstreue, angelockt, wird sich das Wild blindem Genusse ergeben; angelockt und blindem Genusse ergeben, wird es sich behaglich fühlen, behaglich geworden, wird es sich blind gehen lassen, und wenn es sich gehen lässt, wird es in diesem Gehege meinem Gefallen ausgeliefert.

Da kam, ihr Mönche, die erste Herde Wildes heran, angelockt von dem Futter, das der Wildsteller ausgestreut hatte, und ergab sich blindem Genusse; angelockt und blindem Genusse ergeben, wurden die Tiere behaglich; behaglich geworden, liessen sie sich gehen, und als sie sich gehen liessen, waren sie in jenem Gehege dem Gefallen des Wildstellers überliefert. Und so konnte, ihr Mönche, die erste Herde Wildes aus dem Machtbereich des Wildstellers nicht entkommen.

„Da gedachte, ihr Mönche, die zweite Herde Wildes.

Jene Ersten sind von dem ausgestreuten Futter des Wildstellers angelockt worden, haben sich blindem Genusse ergeben und sind in jenem Gehege dem Gefallen des Wildstellers überliefert worden. Und so konnten jene Ersten aus des Wildstellers Machtbereich nicht entkommen. Wir aber wollen uns von allem ausgestreuten Futter fern halten, fern von der Todesspeise uns tief in den Wald zurückziehen. Und sie hielten sich fern von allem ausgestreuten Futter; fern von der Todesspeise zogen sie sich tief in den Wald zurück. Und im letzten Monat des Sommers, als das Gras verdorrte und das Wasser versiegte, wurden sie ausserordentlich mager; ausserordentlich mager geworden, verloren sie die Kraft und entkräftet gingen sie zu jenem Futter heran, das der Wildsteller ausgestreut hatte. Sie ergaben sich blindem Genusse, liessen sich gehen und wurden in jenem Gehege dem Gefallen des Wildstellers ausgeliefert. So konnte, ihr Mönche, auch die zweite Herde Wildes aus dem Machtbereiche des Wildstellers nicht entkommen."

„Da gedachte die dritte Herde Wildes. Jene Ersten und auch jene Zweiten konnten aus des Wildstellers Macht nicht entrinnen. Wie, wenn wir uns nun in der Nähe jenes Platzes aufhielten, wo der Wildsteller das Futter ausstreut? Dort weilend, werden wir nicht angelockt und nicht blindlings die Nahrung geniessen; nicht angelockt und nicht blindlings die Nahrung geniessend, werden wir uns nicht gehen lassen, und wenn wir uns nicht gehen lassen, werden wir in jenem Gehege dem Gefallen des Wildstellers nicht überliefert sein." Und sie hielten sich in der Nähe jenes Platzes auf, wo der Wildsteller Futter ausstreute, wurden nicht angelockt, ergaben sich nicht blindlings dem Genusse, liessen sich nicht gehen und wurden nicht in jenem Gehege dem Gefallen des Wildstellers ausgeliefert. Da sagten sich, ihr Mönche, der Wildsteller und seine Gesellen: „Schlau ist wahrhaftig dieses dritte, gewitzigte Rudel; magische Gewalt muss dieses dritte, fremde Rudel besitzen, da es ja hier das ausgestreute Futter verzehrt und

Keiner von uns entdecken kann, woher es kommt und wohin es geht! Wir wollen jetzt den Futterplatz mit grossen Pfählen ringsumstecken, von allen Seiten, damit wir vielleicht auf solche Weise auskundschaften, wo sich das dritte Rudel aufhält, wo es sich verbirgt". Und sie säumten den Futterplatz ringsumher, von allen Seiten, mit grossen Pfählen ein. Und der Wildsteller und seine Gesellen, ihr Mönche, sahen nun, wo sich die dritte Herde Wildes aufhielt, wo sie sich verbarg. Und so konnte, ihr Mönche, auch die dritte Herde Wildes aus dem Machtbereiche des Wildstellers nicht entkommen.

„Da gedachte die vierte Herde Wildes. Jene Ersten und auch jene Zweiten und selbst jene Dritten konnten aus des Wildstellers Machtbereich nicht entkommen. Wie, wenn wir eine Stätte aufsuchten, die dem Wildsteller und seinen Gesellen unzugänglich wäre? Von dort aus mögen wir kommen und nicht angelockt und nicht blindlings die Nahrung geniessen, werden uns nicht gehen lassen und nicht dem Gefallen des Wildstellers ausgeliefert werden. Und sie suchten eine Stätte auf, die dem Wildsteller und seinen Gesellen unzugänglich blieb; von dort aus kamen sie und genossen die Nahrung, ohne je in die Macht des Jägers verlockt zu werden. Da sagten sich, ihr Mönche, der Wildsteller und seine Gesellen: „Schlau ist wahrlich dieses vierte, gewitzigte Rudel; magische Kraft muss dieses vierte fremde Rudel besitzen, da es ja hier das ausgestreute Futter verzehrt und Keiner von uns entdecken kann, woher es kommt und wohin es geht. Wir wollen diesen Futterplatz mit grossen Pfählen ringsumstecken, von allen Seiten, und glücklich erspähen, wo sich das vierte Rudel aufhält, wo es sich verbirgt. Und sie säumten den Futterplatz von allen Seiten mit grossen Pfählen ringsumher ein. Aber der Wildsteller und seine Gesellen, ihr Mönche, fanden keine Spur zu dem Orte, wo sich die vierte Herde Wildes aufhielt, wo sie sich verbarg. Da sagten sich, ihr Mönche, der Wildsteller und seine Gesellen: „Wenn wir nun das vierte Rudel

verscheuchen wollten, so würde dieses verscheucht, andere verscheuchen, diese wieder andere, und so möchte das Futter, das wir hier ausstreuen, von allem Wilde gemieden werden: lasset uns doch über das vierte Rudel hinwegsehen! Und der Wildsteller und seine Gesellen sahen über die vierte Herde Wildes hinweg. So konnte die vierte Herde Wildes dem Machtbereiche des Jägers entkommen.

„Ein Gleichnis habe ich da, meine Mönche, gegeben, um den Sinn zu erklären. Dies aber, sehet nun ist der Sinn: Das Futter ist eine Bezeichnung der fünf Sinne. Der Wildsteller ist eine Bezeichnung des bösen Todesgottes. Die Gesellen des Wildstellers sind eine Bezeichnung der Genossen des Todes. Die Herde Wildes sind die Asceten und Brahmanen. Da haben sich die ersten Asceten und Büsser, angelockt von dem Futter, das die Natur ausstreut, von der Lust an der Welt, blindem Genusse ergeben, wurden behaglich, und als sie sich gehen liessen in jenem Gehege der Lust, wurden sie der Macht des Todesgottes ausgeliefert. Und so konnten die ersten Asceten und Büsser aus dem Machtbereiche der Natur nicht entkommen. Wie die erste Herde Wildes, ihr Mönche, erscheinen mir diese ersten Asceten und Büsser.

„Da gedachten, ihr Mönche, die zweiten Asceten und Büsser: Jene ersten Asceten und Büsser sind von dem Futter, das die Natur ausstreut, von der Lust an der Welt angelockt worden, haben sich blindem Genusse ergeben und konnten dem Machtbereiche der Natur nicht entrinnen. Wir aber wollen uns von allem Futtergenusse, von aller Weltlust fernhalten, fern von der Todesspeise uns tief in den Wald zurückziehen. Und sie hielten sich fern von allem Futtergenusse, von aller Weltlust, fern von der Unglücksspeise zogen sie sich tief in den Wald zurück. Und sie lebten von Kräutern und Pilzen, von wildem Reis und Korn, von Samen und Kernen, von Pflanzenmilch und Baumharz, von Gräsern und Kuhmist, lebten von Wurzeln und Früchten des Waldes, lebten von abgefallenen Früchten. Und

im letzten Monat des Sommers, als das Gras verdorrte und das Wasser versiegte, wurden sie ausserordentlich mager, verloren ihre Kraft; entkräftet verloren sie die Geistesruhe; verstört gingen sie nun zu jenem Futter heran, das die Natur ausstreut, zu jener Lust an der Welt. Indem sie sich blindem Genusse ergaben, liessen sie sich gehen und fielen in das Gehege der Lust. Und so konnten auch die zweiten Asceten und Büsser aus dem Machtbereich der Natur nicht entkommen. Wie die zweite Herde Wildes erscheint mir diese zweite Gruppe von Büssern.

„Da gedachten, ihr Mönche, die dritten Asceten und Büsser: Jene Ersten und auch jene Zweiten konnten dem Machtbereiche der Natur nicht entkommen. Wie, wenn wir uns nun in der Nähe des Futters aufhielten, das die Natur ausstreut, in der Nähe der weltlichen Lust? Dort werden wir nicht angelockt und nicht blindlings die Nahrung geniessen. Und sie hielten sich in der Nähe des Futters auf, das die Natur ausstreut, in der Nähe der weltlichen Lust. Sie genossen ohne angelockt zu werden, ohne sich gehen zu lassen und wurden dem Gefallen der Natur nicht überliefert. Aber sie bekamen nun Ansichten wie „Ewig ist die Welt", oder „Vergänglich ist diese Welt", „Endlich ist die Welt", oder „Unendlich ist die Welt", „Seele und Leib sind ein und dasselbe", oder „Anders ist die Seele, anders der Leib", „Der Vollendete besteht nach dem Tode", oder „Der Vollendete besteht nicht nach dem Tode", oder „Der Vollendete besteht und besteht nicht nach dem Tode", oder „Weder besteht noch besteht nicht der Vollendete nach dem Tode." Und so konnten, ihr Mönche, auch die dritten Asceten und Büsser aus dem Machtbereiche der Natur nicht entkommen. Wie die dritte Herde Wildes erscheinen mir diese dritten Asceten und Büsser.

„Da gedachten, ihr Mönche, die vierten Asceten und Büsser: Jene Ersten und auch jene Zweiten und selbst jene Dritten konnten also aus dem Machtbereich der Natur nicht entkommen. Wie, wenn nun wir eine Stätte aufsuchten, die der Natur und

ihren Gesellen unzugänglich wäre? Von dort aus mögen wir herantreten zu dem Futter, das die Natur ausstreut, zu der weltlichen Lust und nicht angelockt, nicht blindlings in den Genuss und das Gehege des Todes getrieben werden. Und sie suchten eine Stätte auf, die dem Tode und seinen Gesellen unzugänglich blieb; von dort aus nahten sie sich dem Futter, das die Natur ausgestreut hatte, ohne der Lust an der Welt, der Willkür des Todes ausgeliefert zu werden. Und so konnten, ihr Mönche, die vierten Asceten und Büsser aus dem Machtbereich der Natur entkommen. Wie die vierte Herde Wildes, ihr Mönche, erscheinen mir diese vierten Asceten und Büsser." [32])

Die Bedeutung der Parabel ist klar. Die Sinnenwelt mit ihren Genüssen und Geheimnissen liegt ausgebreitet vor dem Auge des Menschen als das Herrschaftsgebiet des Todes. Sie lockt mit ihrer feenhaften Schönheit und der Fülle sinnlichen Genusses. Die grosse Masse giebt sich auch willenlos ihrem Zauber gefangen. Sie bleiben eine Beute des Todes.

Fern ab von dieser gierigen und niedrigen Herde stehen zwei andere Gruppen, in denen sich eine edlere und höher strebende Natur regt und aus dem Bereiche des Sinnenzaubers hinausdrängt. Die einen greifen zur wildesten und grauenerregendsten Busse und glauben durch Abmagerung, durch Entziehung alles sinnlich Angenehmen dem Szepter des Todesfürsten entfliehen zu können. Eine andere Gruppe glaubt sich geschützt, indem sie den forschenden Geist in stetem Hinblick auf die höchsten Probleme des Wissens, auf Welt und Seele, Ewigkeit und Unendlichkeit gebannt hält. Aber kein Joch, weder des Wissens, noch des Leidens vermag die tobende Leidenschaft zu bändigen. Die Busse und Züchtigung schlägt in das Gegenteil der Zuchtlosigkeit und wildesten Sinnlichkeit um. Die sinnende Betrachtung ruft die verwirrendsten Probleme hervor, die widersprechendsten Meinungen. Wenn dem Einen die Welt ewig und unendlich ist, bleibt sie dem Andern zeitlich und begrenzt; während hier Körper und Seele

sich nicht unterscheiden, ist dort die Seele eine geistige Substanz. Dem Einen leuchtet das Endziel in ewiger Fortdauer, der Andere erwartet es in dem Abgrund der Vernichtung. Und eine dritte Philosophengruppe entdeckt sogar ein Mittelding zwischen Sein und Nichtsein, um das Bild innerer Zerklüftung durch einen neuen Zug menschlichen Wahnwitzes zu ergänzen. Oder welchen Sinn hat es: „Weder besteht noch besteht nicht der Vollendete nach dem Tode."? Daher fort mit jeder Ascese des Geistes und des Körpers, fort mit Philosophie und Büssertum. Indem der Buddhismus diese Parole zur Trägerin einer neuen Bewegung macht, glaubt er sich beiden Extremen zu entziehen, in welche das alte „Wissen" auseinander gegangen war, der Idee des absoluten Seins und des absoluten Nichtseins. Weder Realismus noch Nihilismus hatten das aus dem Wahnbilde des „Ich" hervorquellende Leiden zu hemmen vermocht. Darum geht sein Trachten dahin, jede Philosophie zu zerstören. In der flutenden Masse der Systeme, in den sich kreuzenden Strömungen sieht er das Ideal des erlösenden Wissens nur gefährdet.

Diese Auffassung giebt dem Atheismus des buddhistischen Gedankens eine ganz neue Färbung. Die Wurzel des Widerstreites lag ihm nicht in dieser oder jener Vorstellung; sie lag im System selbst, in dem Begriff einer innerlich abgeschlossenen Weltanschauung, die als Grundtypus sich in der Brahmaphilosophie verkörperte, und in nie versagender Kraft immer neue Schösslinge und Ableger trieb. Die buddhistischen Schriften sprechen hier von sechsundsechzig, dort von dreihundertundsechzig Schulen, die Buddha vorfand.

Jede Gruppe schliesst sich von der anderen schroff ab in dem leitenden Grundgedanken. Sie umgiebt sich mit einer um so festeren Schranke, je mehr Schulen absplittern. Der Buddhismus reisst sich von der Schranke des Systems, von der Zucht der Schule los. Der Buddhismus will keine Philosophie im Sinne der alten Überlieferung sein; er will alle Philosophie

verneinen. Das bleibt Ausgangspunkt der von Buddha aufgestellten Erlösungstheorie. Erst von hier aus wird das Wesen des buddhistischen Systems in seiner unterscheidenden Eigenart verständlich.

Aber wenn Buddha ein neues Ideal der Erlösung in der Absage an alle Philosophie verkündete, so geschah es nicht aus Opposition gegen die brahmanische Überlieferung als solche. Man hat in Buddha den Vorkämpfer einer freieren, vom Joche des Brahmanismus emanzipierten Weltanschauung gesucht. Die Wurzel des Buddhismus soll in der Auflehnung gegen die beengenden Fesseln des brahmanischen Ideals von Religion uud Sitte liegen. Buddha war in einer freieren Atmosphäre aufgewachsen, und der Sprössling von Kapilavastu stieg hinab, um der im Brahmanismus erstarrten Kultur Leben und Bewegung zu geben. Er fegte die Schranken hinweg, welche die religiöse Sitte von Brahma ausgehend errichtet hatte. Die priesterliche Kaste hütete das religiöse Wissen im engsten Standesbewusstsein. Die Masse des Volkes aber stand vor einer abgeschlossenen Organisation, in der sich die uralte Überlieferung ungemischt fortpflanzte. Buddha durchbricht das Prinzip der Abgeschlossenheit des brahmanischen Sonderwesens in einem Ideal, das von einem vorwärtsstrebenden, universalistischen Geiste getragen wird. Oder liegt nicht in dem neuen Erlösungsideal, das sich von Brahma losreisst, eine unverhüllte Fehde gegen den Brahmanismus? Buddha erscheint als der Bahnbrecher eines ausgleichenden und ausebnenden Prinzips, das die Gegensätze zu einer neuen Lehre verschmilzt, deren Verständnis sich Allen eröffnet. So künden sich in dem Auftreten Buddha's die Frühlingsstürme einer neuen Zeit an und rütteln an den alten beengenden Pfosten der auf Brahma gegründeten Religion.

Dieses Bild des bahnbrechenden Reformators mag poetisch wirksam erscheinen; aber entspricht es der Geschichte?

Zunächst ist es ein Irrtum, dass Buddha in einer vom Brahmanismus nicht so tiefgehend beherrschten Kultur aufge-

wachsen sei. Die brahmanische Kultur, in deren Mitte Buddha aufwuchs, erblühte nicht erst seit kurzem. Arisches Geistesleben hatte schon längst auf jenen Höhen die Vorherrschaft errungen und wurzelte tiefer als die hochwüchsigen Wälder, die das landschaftliche Bild umrahmen. Im Opfer hatte das religiöse Leben seinen Mittelpunkt. Brahmanische Sitte und Sage, Wissenschaft und Kunst waren hier ebenso heimisch wie an der Gangâ. Von einem „wenig brahmanisierten Lande" ist in jener Zeit keine Spur wahrnehmbar. Die buddhistischen Erzählungen lassen überall eine Bevölkerung erkennen, die sich in ihren religiösen und sittlichen Anschauungen ganz im Kreise des brahmanischen Rechtsideales bewegt. Nicht aus einer freieren Denkweise des Heimatlande sist der Buddhismus hervorgegangen.

Noch weniger aber ist die treibende Kraft bei Buddha der Gedanke gewesen, eine Erlösung ohne Gott herbeizuführen im Gegensatz zur alten Philosophie, welche für die Befriedigung der Erlösungssehnsucht des Brahma bedurfte. Aus eigener Kraft soll sich der Mensch erlösen in einer Sittlichkeit ohne Jenseits und Vergeltung. Die Stelle des Brahma vertritt die autonome Moral.

Die Idee, dass der Mensch aus eigner Kraft sich erlösen kann, war nicht mehr neu. Im Sâmkhya des Zeitalters erhob sich ein System, welches den Gedanken, dass „die einzig wirklich handelnde Person in dem grossen Werke der Erlösung der Mensch selbst sei, dass er in seinem Inneren die Kraft trage, sich von dieser Welt, der hoffnungslosen Stätte des Leidens abzuwenden,"[32]) nach allen Seiten hin ausgebaut hatte. Wenn man von einem emanzipierenden Zuge dabei reden will, so lag derselbe im Gesamtcharakter der massgebenden Spekulation. Es bedurfte nicht erst des Gotama, um dem religiös-philosophischen Freiheitssinn eine neue Richtung zu geben. In der Art wie die ältesten Urkunden des Buddhismus uns die Emanzipation von Brahma schildern, findet sich keine Spur

eines Kampfes gegen Brahma als Zentrum des Religions- und Kulturlebens. Der Kampf richtet sich gegen das System als System. Der Philosophie will er die führende Macht entreissen. Wenn er mit seiner neuen Parole: „Ausschluss aller Systeme" einen Kampf der Geister heraufbeschwor, so war die Ursache eben in der Grundrichtung der Zeit gegeben. Den Ruhm des Zeitalters bildete das stolze Ringen nach neuen Systemen, der Kampf um eine innerlich abgeschlossene Anschauung von Gott und Mensch. In dem Kampf gegen die „Philosophie" liegt die ursprüngliche Opposition des Buddha.

Dass in der grundrichtenden Polemik gegen alle Systeme als System der Ausgangspunkt der neuen Bewegung zu suchen ist, beleuchten uns zwei alte Denkmäler.

In den Sprüchen des Suttanipâta wird uns das Ideal des Buddha geschildert. Ein wandernder Ascet, der von der Grösse des „Meisters" überwältigt ist, preist Buddha als Sieger über die Systeme der Philosophie. „Die 63 Systeme, in denen sich die Dispute der Brahmanen bewegen, hast du bei Seite geworfen und so die Finsternis der Lebensflut überwunden." [35]) Und wie hat Buddha die Finsternis überwunden?

„Alle die streitsüchtigen Sekten und Schulen vermögen deiner Weisheit nicht nahezukommen; während du im schnellen Schritt voranstrebst, bewegen diese sich stets im Kreislauf ihrer Dispute und Kämpfe. Allen Brahmanen bist du voraus; während sie alle an bestimmte Ansichten gekettet sind, hast du jedes Joch abgeworfen." Ein anderer Spruch belehrt uns, dass über die Lehrsätze der Philosophie niemals Klarheit gewonnen wird. Es ist ein stetes Wogen und Schwanken, das den Philosophen bald diesem, bald jenem Ideal zutreibt. Heute gefällt ihm diese, morgen die gegenteilige Ansicht. Systeme werden nie zur klärenden Ruhe des Geistes führen. Darum fort mit ihnen! Wer die Sünde abgestreift, der wandelt frei und ledig von jedem Vorurteil philosophischer Meinung. An ihm findet die kampfeslüsterne Philosophie der Schule nichts zu nörgeln, nichts zu

bekämpfen. Jede Angriffsfläche ist dort entzogen, wo für keinen Namen, keinen Lehrsatz gefochten wird, wo jede Philosophie abgeschüttelt ist.[84]) Die Lehrmeinungen, in denen über Sein und Nichtsein gestritten wird, sind Täuschung und Anmassung. Jeder ist bethört und verstrickt in der eigenen vorgefassten Idee; seinem Denken ist die Freiheit entzogen, wenn er sich nicht von den Stricken und Banden losreisst, die ihn durch das System fesseln. Alle Ideale jener Schulen sind Produkte der Willkür, Gegenstand prahlerischer Schaustellung, während der wahrhaft sittliche Gehalt, der Ruhe und Frieden spendet, fehlt. Ein geistreiches Wortspiel liegt in dem Spruch, dass wer einem bestimmten Vâda oder System huldigt, auch den Tadel (vâda) und die üble Nachrede fürchten müsse. Den Brahmavâdin oder Philosophen des Brahma trifft der Spott des Çûnyavâdin oder Philosophen des Nichts, den letzteren aber die Verwünschung des rechtgläubigen Brahmavâdin. Mit beissendem Spott verfolgten sich die einzelnen Schulen. Eine Art des Spottes waren die Spitznamen, in denen die Namen der Stifter von Schulen ins Lächerliche verkehrt wurden. Wo aber der unterscheidende Schulname fehlt, da ist dem Spotte der Boden entzogen. „Denn wie soll man den nennen, der sich von jedem Namen losgesagt. Keine Anschauung nimmt er an, keine verwirft er."

Ein anderer Spruch schildert uns die Unstätigkeit und den Wandel eines solchen nur auf Schulmeinungen und Systeme ausgehenden Philosophen. Die Neugierde und Unruhe des Wissens treibt sie aus einer Schule in die andere, führt sie aus den Armen des einen Lehrers in die des Gegners; heute Realist, morgen Nihilist, heute Idealist, morgen Materialist, und doch gewinnen sie nicht die Stärke des Wissens, um die Ketten entzwei zu brechen. Sie schwingen sich am Baume der Philosophie von einem Aste zum andern „flink wie der Affe, der behende von einem Zweig zum andern gleitet und festklammert."[85]) So hängen sie an ihren Systemen. Aber der wahre Brahmane hängt sich an an keine Schule; er verschmäht jedes

äussere Mittel läuternden Wissens, mag es nun „göttliche" Offenbarung und Veda, heilige Überlieferung und Smriti, geheiligte Sitte und Brauch oder Werkthätigkeit und Karma heissen. Nicht vom Veda, oder der Philosophie, nicht von den Lehrmeistern, die haarscharf Gutes und Böses, Tugend und Laster zu spalten wissen, erhofft er Heil, sondern einzig aus sich selbst heraus, indem er allen Wechsel der Ansichten ausschliesst, der aus der Bevorzugung bald dieser, bald jener Theorie entspringt und den Menschen in steter Unruhe hält. Der wahrhaft Weise läuft keiner Schule nach und verliert sich nicht in das vielverschlungene Labyrinth der Systematik. Er sperrt sich gegen jede Sondertheorie von Dhamma ab, um dem autonomen Ideal der Sittlichkeit zu huldigen. Sein Geist ist nicht auf das bunte in Religion und Recht, in Veda und Smriti aufgerollte Bild gerichtet; er schaut nur auf eines; deswegen kann niemand ihn zum Schwanken und Wanken bringen. Ein Zweifeln ist unmöglich, wo es keine Wahl zwischen zwei Systemen giebt. Die Spruchweisheit des Suttanipâta wird nicht müde, diesen Standpunkt in immer neuen Wendungen zur Anschauung zu bringen. „Der Weise bildet sich keine feste Ansicht; er zieht keine Meinung der anderen vor; er sagt nicht: ich bin durch die Schule geläutert, du nicht; denn er hat jede Faser des „Ich" abgeschnitten, und obschon alle Systeme vor seinem Geiste stehen, so neigt er sich doch keinem einzigen zu, um jeden Gegensatz und Widerstreit, jeden Disput (vivâda) aus seiner Nähe zu bannen." In scharfen Linien zeichnet der „Abschnitt vom höchsten Endziel" das buddhistische Ideal.[86])

„Die Systeme sind die Quelle des Widerstreites. Der Philosoph klammert sich an sein System und betrachtet es als das Höchste und Beste; was damit in Widerspruch steht, ist ihm schlecht. Ein Solcher hat Kampf und Streit nicht überwunden. Das Gute, das er in sich erblickt, ist kein unbedingtes Gut, sondern abhängig von äusseren Einflüssen, hier vom Veda, dort vom überlieferten Recht, hier von der Sitte,

dort vom Lehrbuch; es ist ebenso unsicher, wie der Boden, aus dem sich das Ideal erhebt. Denn Veda und Recht, Sitte und Brauch sind den widersprechendsten Erklärungen und Deutungen unterworfen; in ihnen kann daher die Grundlage des Ideales der Sittlichkeit nicht gesucht werden." So stehen sich Ansichten und Schulen schroff gegenüber. Das Bemühen durch die Philosophie zur befreienden Wahrheit vorzudringen, schlägt in neue Fesseln. Das System selbst ist eine beschwerende Kette, um so schwerer, je tiefer hier das Selbstbewusstsein des „Ich" sich geltend macht. „Sie nennen das eine Kette, auf Grund dessen man alles andere für schlecht ansieht." Immer und immer wird dies wiederholt. Deswegen soll sich der Ascet weder auf Veda noch Smriti, weder auf Acâra noch Çâstra stützen. Was er als Wahrheit angenommen, soll er drangeben, aber nicht um nach einer neuen Wahrheit zu greifen, sondern um jedes aus Systemen geschöpfte Wissen für immer abzustreifen. Das in Jnâna ausgeprägte Wissen muss ihm ein Greuel werden, der nackte Agnostizismus sein Leitstern, wenn er das flutende Dasein des Leidens überschiffen will.

Mit ermüdender Breite ergeht sich Buddha in dem Ruf: Fliehe vor Schule und Philosophie. Nur so wirst du dem Zweifel und dem Widerspruch entrinnen. Begeistere dich weder für das Ideal des Sein noch des Nichtsein, weder für Idealismus noch Materialismus, weder für Diesseits noch Jenseits. Es klingt wie ein Hohn, wenn Buddha triumphierend ausruft: „Wer kann einen Brahmanen zum Wanken bringen, der keiner Ansicht mehr huldigt!" Da allerdings kann der Zweifel nicht hervortreten, wo alles gleich gut und gleich schlecht, gleich wahr und gleich falsch ist. Wenn diese Formel den Streit aus der Welt verbannen könnte, dann wäre Gotama der grösste Wohlthäter der Menschheit geworden.

Um die neue Basis des Erlösungsideales zu begründen, entwirft er ein packendes Bild der Streitsucht, die unter den Systematikern der Philosophie ausgebrochen ist und keinen Tag

zur Ruhe kommt. Alle wollen Recht haben; sie überbieten sich in den Fechtkünsten der Rede, um ihr Ideal durchzukämpfen und den Gegner niederzuwerfen. Von der Lust nach Streit und Zank getragen, dringen sie in die Versammlungen ein und halten sich gegenseitig zum Narren. Dann laufen sie anderen nach und regen auch dort Dispute an, um sich preisen zu lassen als beste Philosophen. Wenn sie auf der Walstatt jener geistigen Turniere erscheinen, so umgeben sie sich mit dem Glanz eines Fürsten der Weisheit und pochen auf ihre Unüberwindlichkeit. Unterliegen sie aber, dann kennt ihr Zorn und ihre Klage keine Grenze. Sie, die bei dem Gegner nur Fehler suchten und ihn zum Narren machten, sind selbst die Zielscheibe des Spottes geworden. Dergleichen Dispute sind nunmehr unter den Brahmanen und Büssern aufgekommen. Schläge und Streiche werden da mit wuchtigem Hieb geführt. Siegt der Disputant, dann versteigt sich sein Stolz zur lächerlichsten Eitelkeit. Er lacht und triumphiert, dass seine Meinung durchgedrungen ist. Stolz wie ein Held schreitet er an öffentlichen Plätzen einher, lässt sich begaffen und bewundern und fordert seine Gegner heraus: Wer wagt es sich mit mir zu messen.[87]) Meine Kunst der Rede ist noch nie dagewesen, ein solches Schauspiel hat sich noch niemals eurem Blick geboten.

Buddha hingegen spricht: Lass ab von diesen Kämpfen, das Streben nach Preis und Lob bringt keine Erlösung, der Ruhm des Streites keine Reinheit und Läuterung. Wer den philosophischen Schulen sich anschliesst, steift sich auf die Behauptung: Dies ist wahr, jenes ist falsch. Du kannst ihn bekämpfen, indem du ihn seinen Gegnern gegenüberstellst. Dir aber kann sich niemand entgegenstellen, wenn du alle Systeme abgeschüttelt hast, wenn dir nichts als das Bessere und Beste erscheint. Wer findet noch einen Anknüpfungspunkt des Streitens? Auf die Frage, welche Ansicht die bessere und die schlechtere sei, soll man sich nicht einlassen. Die Philosophie ist nur ein Joch, in das der sinnende und forschende

Geist eingezwängt wird. „Den Systemen der Philosophie nachlaufen, heisst sich unter ein beengendes und hemmendes Joch begeben, das jeden deiner Schritte belastet."

Es ist von anziehendem Interesse, zu sehen, wie Mâgandiya, ein Kandidat für den Jüngerkreis Buddha's, in seinen Fragen den Meister zur letzten Konsequenz des in der Abkehr von jedem System gelegenen Grundgedankens treibt.

„Wenn du alle philosophischen Anschauungen, die jemals aufgestellt wurden, alle nur erdenkbaren Systeme und Schattierungen durchforscht hast, wenn du alle erdachten und erdenkbaren Ideen bei Seite schiebst, womit willst du dann den inneren Frieden begründen, dessen Botschaft du uns verkündest?" [38])

Buddha's Antwort zeigt uns den eigentlichen Keimgedanken seiner neuen Lehre. „Das Ideal sittlicher Läuterung wurzelt in keinem Veda und in keiner Philosophie, in keiner Rechtssitte und in keinem Werkdienst; es wird auch nicht im Gegensatz zu Religion und Recht, zu Sitte und Wissen erreicht. Wandle frei und unabhängig, ohne dich nach diesem oder jenem Systeme umzuschauen." „Aber," so ruft Mâgandiya aus, „wenn du nicht innerhalb des Rahmens noch ausserhalb des Rahmens einer festgeprägten Anschauung dein Ideal erklären willst, wenn die Erlösung weder durch die Philosophie noch durch ihr Gegenteil erreicht wird, dann betrachte ich deine Läuterungslehre für Wahnwitz, reif für die Narren."

Buddha hält ihm seinen Stolz und seine Aufgeblasenheit vor. Er sei eingebildet ob des Systems, dem er sich angeschlossen, ohne auch nur eine schwache Vorstellung von dem Bilde wahren, inneren Friedens zu haben; darum halte er den Meister für einen Narren. Man fange nur den Disput an, um sich über andere zu erheben. Wer aber in der Stetigkeit der inneren Ruhe gefestigt ist, für den besteht kein Begriff von Höher und Niedriger, von Gleich oder Ungleich. Und wenn dem Brahmanen die Wahnbilder des Höher und Nieder

verflüchtigt sind, wird er dann noch sagen: das ist wahr — oder mit wem wird er streiten und behaupten: das ist falsch? Buddha's Ideal ist der Muni, der das Joch der Philosophie abgeschüttelt und jedes äussere Kennzeichen, das die einzelnen Schulen unterschied, weggeworfen. Kein äusseres System darf ihm Norm des religiösen oder sittlichen Handelns sein, kein Veda; denn um ihn hatte sich ein solcher Kreis widersprechender Erklärungen geschlossen, dass es schier unmöglich schien, den dichten Ring zu durchbrechen und zum wahren Sinn vorzudringen — keine Überlieferung; denn diese hatte sich noch weiter und ungänglicher ausgebaut als das vedische Wissen — keine Rechtssitte; denn wie weit gehen diese auseinander, verschieden nach Stamm und Beruf, nach Genossenschaft und Haus, nach Zeit und Ort, so dass es scheint, Recht sei ein ganz willkürlicher, der Laune des Stärkeren unterworfener Begriff.

Einen kühnen Kampf unternimmt Buddha gegen alle Systematik.

Die bunte Musterkarte philosophischer Wortklauberei und Zersplitterungssucht im Zeitalter Buddha's schildert ferner das Brahmajâlasutta. Es führt den Namen „Lehrvortrag über das Netz der Systeme", weil es alle Schulen zusammenfassend darstellt oder „Lehrvortrag des Netzes von Brahma", weil alle Spekulation, die von Brahma ausgeht, nun durch den Ausschluss des Brahmabegriffes mit allen abgeleiteten Systemen überwunden wird.

Der Lehrvortrag schildert die einzelnen Schulen in ihren Abarten. Der Refrain lautet stets: Buddha kennt diese Ansicht; aber er stellt ihr ein höheres Ideal gegenüber.[39])

Da tritt ihm eine Gruppe von Philosophen entgegen, in deren Mitte das Problem der Ewigkeit des Seins erörtert wird. Während die Einen ein ewiges Sein annehmen und in vier Arten lehren, dass Seele und Welt eine ewige Existenz haben, behaupten Andere, dass einigen Dingen ein ewiges Sein, der grossen Masse aber ein vergängliches Sein zukommt. Sie sind

der Ansicht, dass nicht alles, was unter den Begriff Seele fällt, ewig, nicht alles, was die Vorstellung des Kosmos umschliesst, vergänglich ist.

In einer zweiten Gruppe wird das Problem des Endlichen und Unendlichen aufgeworfen. Da giebt es eine Schule, die in besonderen Lehrsätzen die Begriffe des Endlichen und Unendlichen in Bezug auf Seele und Welt verficht. Eine andere Schule weicht diesen Fragen aus. Die erstere lehrt in vier Arten, dass Welt und Seele ewig sind; die zweite flüchtet sich hinter das Dunkel von verschiedendeutbaren Ausdrücken und versteht es, in vierfacher Weise eine unmittelbare Antwort abzulehnen.

Das Problem einer überweltlichen Ursache der Welt hält die folgende Gruppe in steter Spannung. „Es giebt Brahmanen und Kshatriya, welche annehmen, dass die Existenz nicht das Ergebnis einer vorausgehenden ausserweltlichen Ursache ist, und die in zwei Arten lehren, dass das Sein von Seele und Welt keineswegs sich auf einen älteren Grund zurückleitet.“ Hier macht sich also eine radikale Leugnung der schöpferischen Ursache geltend. Andere hingegen erstreben einen Mittelweg, und indem sie die unterschiedenen Stufen von Sein und Leben und die Mannigfaltigkeit der Ursachen erwägen, die beeinflussend wirken können, bringen sie es auf achtzehn Erklärungen. Überall regt sich die Sucht zu zerlegen und zu unterscheiden. Darin leistet die indische Spekulation das Unglaublichste.

Ein neues Problem entfaltet sich mit der Frage über das Bewusstsein und dessen Fortdauer nach dem Tode. Lebt die Seele in Bewusstsein nach dem Zerfall des Körpers fort? „Da giebt es wohl Asceten und Brahmanen, welche ein bewusstes Fortleben der Seele nach dem Tode annehmen und dies in sechzehn besonderen Arten annehmbar zu machen wissen. Aber es treten ihnen andere gegenüber, die in einer bewusstlosen Fortdauer das Gegenteil verfechten und in achtfacher Weise einen dauernden Zustand der Bewusstlosigkeit

schildern. Zwischen beide Schulen mit ihren vierundzwanzig Untergruppen schiebt sich ein vermittelndes System, das sich einen Zustand aussinnt, welcher zwischen Bewusstsein und Bewusstlosigkeit schwankt, und auch die Anhänger dieses ausgleichenden Gedankens zerfallen in acht Abarten.

Eine neue philosophische Sekte entsteht mit der Frage, ob die Existenz vernichtet werde. „Da giebt es wohl solche, welche behaupten, dass die Existenz vernichtet wird, und in sieben Arten lehren, wie die Existenz dem Nichts zufällt."

Eine bedeutsame Frage liegt in dem Problem, ob das Leiden schon in einem Stadium der diesseitigen Existenz kann gehoben werden, und eine Schule versteht es in fünffacher Weise, die Seligkeit zu schildern.

Vor allem bringt das Problem der Zukunft Verwirrung hervor. Nicht weniger als 44 Erklärungen versuchen den dunklen Schoss des zukünftigen Seins zu erhellen. Woher? und Wohin? sind die Grundfragen der Zeit und ihrer Philosophie. Umsonst mühen sich die Philosophen ab.

Buddha findet die Lösung unabhängig von aller Philosophie. Der Lehrvortrag vergleicht ihn einem Knaben, der mühelos sein Netz auswirft und mit einem Zuge die reiche Beute des Teiches erschöpft. Alle Systeme von Sein und Nichtsein, Vergangenheit und Zukunft, der ganze Schwarm von Problemen wird in einem einzigen mächtigen Zuge eingefangen. Der kühne Wurf bedeutet Negation aller Philosophie, aller Anschauung von Gott und Seele.

In der Abhandlung vom Netze der Systeme steht der „schöpferische" Grundgedanke des Buddhismus wie in einem Bild verkörpert vor Ihnen. Der Buddhismus stellt hier Abfall und Verneinung alles Bestehenden im Reiche philosophischer Forschung dar. Buddha proklamiert absolute Fessellosigkeit. In der Streitsucht der philosophischen Schulen erblickt Buddha das Grundübel der Spekulation seines Zeitalters. Darum gilt

sein Kampf der mit der Dialektik verbundenen Eristik. Ein anschauliches Bild dieses Kampfes entwirft das Majjhimanikâya.[40])

Saccaka steht weithin im Rufe eines gewandten Dialektikers. Der kündigte nun in ganz Vesâlî an: „Den Asceten oder Brahmanen möchte ich kennen, sei er auch ein Meister mit zahlreichen Jüngern und Anhängern, und hielt er sich gleich für den Heiligen, vollkommen Erwachten, der mit mir im Redekampfe nicht wankte, bebte, erzitterte, dem nicht der Angstschweiss aus den Achselhöhlen rieselte. Ja, wenn ich eine leblose Säule mit meiner Rede anginge, würde selbst diese, von der Rede getroffen, wanken, beben, erzittern — geschweige ein Menschlein."

„Da nun begab sich der ehrwürdige Assaji, zeitig gerüstet, mit Mantel und Schale versehen, auf den Almosengang nach Vesâlî. Saccaka aber, der junge Niganther, spazierte gerade in den Strassen Vesâlîs auf und ab, hin und her, und sah den ehrwürdigen Assaji von ferne herankommen. Als er den ehrwürdigen Assaji gesehen, ging er auf ihn zu, wechselte höflichen Gruss und freundliche Worte mit ihm und trat an seine Seite. Hierauf nun sprach Saccaka, der junge Niganther, zum ehrwürdigen Assaji also:

„Wie unterweiset denn, verehrter Assaji, der Ascet Gotama seine Jünger, und welcher Art ist die Belehrung, die bei den Jüngern des Asceten Gotama am meisten gilt?"

Assaji entwirft in wenigen Strichen ein Bild des neuen Ideals. Das weckt in dem jungen Dialektiker ein Verlangen, mit Buddha selbst zusammenzutreffen. „Schlechtes wahrlich, haben wir gehört, Assaji, die wir solche Rede des Asceten Gotama gehört haben! O, dass wir doch gelegentlich einmal mit jenem verehrten Gotama zusammenträfen, dass doch irgend eine Unterredung stattfände, um diese verderbliche Ansicht zu widerlegen!"

Zu jener Zeit nun waren die Licchavî-Fürsten mit ihrem Gefolge von fünfhundert Mann im Beratungssale zusammen-

getreten, um über eine Angelegenheit Rat zu pflegen. Daher begab sich Saccaka, der junge Niganther, dorthin, wo die Licchavî weilten und redete sie also an: „Mögen die erlauchten Licchavî zugegen sein. Heute wird zwischen mir und dem Asceten Gotama eine Disputation stattfinden. Wenn mir da der Ascet Gotama ebenso entgegentritt, wie einer seiner bekannten Jünger, der Mönch Assaji, mir entgegengetreten ist, so werde ich den Asceten hin und her zerren, wie ein starker Mann einen langhaarigen Widder bei den Haaren fasst, heranzieht, herumzieht, ringsumherzieht, oder wie der starke Knecht eines Branntweinbrenners das grosse Filtriergeflecht in einen tiefen Wasserpfuhl wirft, an dem einen Ende festhält, und alsdann auf und ab treibt. Gleich einem rüstigen Branntweinsäuberer, der das Destilliersieb am Henkel packt, hin und her schwenkt und durchseiht, werde ich den Asceten Gotama mit der Rede hin und her schwenken und durchseihen; oder wie etwa ein sechzigjähriger Elephant in einen tiefen Lotusweiher steigt und ein Spritzbad zur Erholung nimmt, so gedenke auch ich mit dem Asceten Gotama ein Spritzbad zur Erholung vorzunehmen. Mögen die erlauchten Licchavî zugegen sein. Heute wird zwischen mir und dem Asceten Gotama eine Disputation stattfinden."

Da sagten einige der Licchavî: „Wie nun? Wird der Ascet Gotama das Wort Saccaka's, des Niganthersohnes, unwahr machen, oder wird Saccaka das Wort des Asceten Lüge strafen?" Eine andere Licchavî-Gruppe sprach: „Wird dieser Prahler Saccaka das Wort des Gotama widerlegen, oder wird der Erhabene triumphieren?" Und Saccaka begab sich, von den fünfhundert Licchavî geleitet, zum grossen Walde, zur Halle der Einsiedelei. Um diese Zeit erging sich eine Schar Mönche im Freien. Da trat der junge Niganther heran mit den Worten: „Wo weilt denn, meine Lieben, der verehrte Gotama jetzt? Wir möchten gerne den Erhabenen sehen." Saccaka wird zu Buddha geführt und nach gegenseitigem Gruss

beginnt das Fragen und Antworten im Kreise der Licchavî-Fürsten. Dass Saccaka dem Buddha unterliegen muss, dass die Eristik von der neuen Lehre überwunden wird, liegt in der Tendenz der ganzen Erzählung, welche der Verherrlichung des buddhistischen Ideals gewidmet ist. Buddha treibt durch seine Fragen den kühnen Eristiker in die Enge, so dass Gotama den unterlegenen Gegner an sein stolzes, herausforderndes Wort erinnert: „Du sprachest zu den Bewohnern von Vesâli: Den Asceten oder Brahmanen möchte ich kennen, sei er auch ein Meister mit zahlreichen Jüngern und Anhängern und hielt er sich gleich für einen Heiligen, der im Redekampfe mit mir nicht wankte, bebte, erzitterte, dem nicht der Angstschweiss aus den Achselhöhlen rieselte. Ja, wenn ich eine leblose Säule mit meiner Rede angriffe, so würde dieselbe, von der Rede getroffen, wanken, beben, erzittern — geschweige ein Menschlein. Dir jedoch, o Niganther, ist jetzt der Schweiss auf die Stirne getreten und rieselt über das Gewand zur Erde nieder, während meine Stirn kühl und von keinem Tropfen Schweiss benetzt wird."

„So bot der Erhabene in dieser Versammlung einen Anblick rein und lauter wie Gold. Der Niganther aber setzte sich verstummt und verstört, gesenkten Hauptes, das Antlitz von brennender Röte übergossen, nieder."

Nun zeichnet ein Jünger Gotama's die vom Meister überwundene Eristik in einem höchst sarkastischen Bilde. „Gleichwie, o Herr, wenn da in der Nähe eines Dorfes oder einer Stadt ein Teich wäre, und darin befände sich eine Krabbe; aus diesem Dorfe oder dieser Stadt, o Herr, zöge nun eine Schar von Kindern hinaus zu jenem Teiche hin. Dort badeten sie, fänden die Krabbe und trieben sie aus dem Wasser heraus an das Ufer. So oft nun die Krabbe eine Schere ausstreckte, so oft würfen die Kinder mit Holz, Kies oder Steinen danach. Und so wäre, o Herr, diese Krabbe an allen Gliedern getroffen, zerstückelt und zerhauen, ausser Stande, wieder ins Wasser zu

krabbeln wie früher: ebenso nun auch, o Herr, sind dem Saccaka Niganthaputto alle seine Stacheln, Dornen, Zacken vom Erhabenen getroffen, zerbrochen und zerstört worden, und er ist nunmehr ausser stande, an den Erhabenen heranzutreten zu einem herausfordernden Disput."

Der überwundene Sophist gesteht jetzt selbst ein: „Lassen wir jene Dialektik, wie sie zwischen mir und den anderen gewöhnlichen Asceten oder Brahmanen geübt wird: sie dünkt mir eitles Geschwätz." Er bekennt, stolz und verwegen gewesen zu sein. „Ich war freilich verwegen, o Gotama, ich war vermessen, der ich glaubte, dem verehrten Gotama könnte im Redekampfe entgegengetreten werden. Man mag vielleicht einem wütenden Elephanten entgegentreten, ohne Schaden zu nehmen, aber nicht dem verehrten Gotama. Man mag vielleicht einer fauchenden Giftschlange entgegentreten, ohne Schaden zu nehmen, aber nicht dem verehrten Gotama. Man mag einen flammenden Scheiterhaufen betreten, ohne Schaden zu nehmen, aber man kann nicht so den verehrten Gotama angreifen.

So verkörpert sich in Saccaka die stolze Streitsucht der philosophischen Schulen. In Buddha's Triumph aber kommt die Idee zum Ausdruck, dass nur die Freiheit von aller Dialektik und Systematik den Weg zur Erlösung ebnet.

Dies nun ist eine ganz neue Erscheinung im Bilde der indischen Philosophie, wenn der Buddhismus sich dadurch von allen Lösungen des Problems der Leiden unterscheiden möchte, dass er über alle Philosophie ausgehend, die religiöse Philosophie selbst als die grösste Feindin der erlösenden Erkenntnis hinstellt. In dem Gedanken der Polemik gegen alle Philosophie leuchtet die geschichtliche Eigenart der buddhistischen Reform. Jeder andere Gesichtspunkt verfälscht uns den Massstab für die Beurteilung ihres Wesens. Von hier aus erhellt sich die Bahn, welche die innere Entwickelung des Buddhismus gewonnen hat.

Denn was ist aus diesem Gedanken des Ausschlusses

Philosophie hervorgegangen? Eine Philosophie, die alle widerstrebenden und verneinenden Elemente zu einer neuen Schule zusammenführt. Indem der Buddhismus die Verneinung aller Probleme der Philosophie sein will, führt die innere Entwickelung dahin, dass er eine zum System erhobene Bejahung aller Schulen und Richtungen darstellt. In dem verschmelzenden Prozess dieser Gegensätze wird das Wesen und Wachstum des Buddhismus eines der merkwürdigsten Phänomene der Kultur des Ostens.

Zweiter Vortrag.

Wesen und Wachstum.

Der Ausgangspunkt der buddhistischen Bewegung liegt in der Abkehr von jeder Weltanschauung, die sich auf die Begriffe von Gott und Welt, von Geist und Körper aufbaut.

Ich habe Ihnen gezeigt, wie sich in dieser Abkehr noch keineswegs eine grundsätzliche Polemik gegen das Brahma und gegen die Begriffe von Substanz und geistige Wesenheit ausspricht. Der Kampf gilt dem System. Aus dem dunklen chaotischen Dasein der widerstreitenden Schulen soll sich als leuchtendes Siegeszeichen ein Ideal der Erlösung erheben, das von keinem Widerspruch berührt wird. Aber es waltet eine grausame Ironie über dem neuen Ideal.

In dem Augenblicke, wo Buddha die Absage an das System proklamiert, haben ihn die ehernen Gesetze der Logik bereits in die Schranken eines Systems zurückgetrieben. Buddha kann keine Opposition gegen alle Philosophie machen, ohne auszusprechen, wodurch er Brahmavâdins und Çûnyavâdins, den Idealismus und Nihilismus ersetzt. Soll das neue Ideal nicht als Luftgebilde erscheinen, so muss es wenigstens von einer Anschauung getragen werden, welche die Kluft zwischen Sein und Nichtsein überbrückt. Denn Sein und Nichtsein stehen sich ausschliessend gegenüber. Und ein Ideal der Erlösung, das unbedingt und in jeder Beziehung die Begriffe von Sein und Nichtsein eliminierte, wäre ein handgreifliches Unding gewesen. So baute den Buddha sein Ideal auf einem Grundgedanken auf, der die Gegensätze von Sein und Nichtsein ausgleichen sollte. Indem er diesen Gedanken aussprach, erweiterte

sich das Ideal sofort zu einem System. Und es führte ihn diese Notwendigkeit nicht bloss in den Kreis einer innerlich festbestimmten Weltanschauung zurück. Buddha wurde geradezu in das Chaos der widerspruchsvollsten Gruppen und Systeme zurückgeworfen. Aus der inneren Zerfahrenheit hervorgehend, ist das Wesen selbst in sich zerfahren. Das innere Wachstum des Systems stellt uns das widerspruchsvolle Gebilde eines trübe aufgährenden Neubildungsprozesses dar.

In diesen Worten habe ich die Umrisse eines Bildes gegeben, das von den überlieferten Zügen grell absticht. Um so mehr werden Sie von mir verlangen dürfen, dass ich im Detail diejenigen Elemente Ihnen vorführe, aus denen Kern und Wesen des Buddhismus zusammenwächst.

Das neue Ideal gründet in dem Begriffe der mechanischen Bewegung. Die beiden Grundrichtungen der Philosophie des Zeitalters, die in ein Ideal des absoluten Seins, und ein Ideal unbedingter Vernichtung auseinandergingen führte Buddha im Begriffe der B e w e g u n g zusammen.

Zwischen Sein und Nichtsein bewegt sich ein Drittes, das weder seiend noch noch nicht seiend ist und doch ein Sein und ein Nichtsein darstellt. Dies ist die Bewegung. In der Bewegung wird der Moment des Entstehens zum Moment des Schwindens. Gleichsam in einem Punkte treffen sich Sein und Nichtsein. Hier giebt es keine Vergangenheit und Zukunft, sondern nur die Gegenwart eines aufleuchtenden und zerfliessenden Augenblickes.

Der Satz, dass alles Sein nur eine fortschreitende Bewegung darstellt, wird die metaphysische Grundlage der buddhistischen Lösung des Problems vom Leiden. Halten wir immer im Auge, worauf das Streben Buddha's gerichtet ist. Er sucht einen untrüglichen Weg aus dem Kreislauf des Lebens und Leidens. Die Leiden steigen aus dem Schosse der Vergangenheit und der Zukunft hervor, aus den Empfindungen der Liebe und des Hassens, des Hoffens und Fürchtens, aus der Ehre und

Schmach. Im Begriffe des Werdens und der Bewegung werden alle Probleme gelöst, in deren Beantwortung sich die philosophischen Schulen befehdend gegenüberstanden. Vergangenheit und Zukunft, woher und wohin? diese beängstigenden Fragen werden eliminiert; denn es giebt nur die Gegenwart des Werdens und Vergehens. Alles ist Bewegung. Und wo es nur eine von Moment zu Moment springende Bewegung giebt, da sind Freude und Leid, Hoffen und Fürchten nur ein Schatten; denn es findet sich kein Subjekt, das Träger dieser Regungen wäre. Nichts bleibt haften. Das „Ich" als Persönlichkeit versinkt im Strudel des Werdens. In uns und um uns bewegt sich nur eine Flut von Einzelmomenten. Der Mensch stellt in dem, was wir sein körperliches und geistiges Sein zu nennen pflegen, nur eine hingleitende Flut von Augenblicken der Bewegung dar. Im Begriffe des Werdens entdecken wir mit einem Male, dass es nur Momente der Empfindung und des Erkennens giebt, aber kein empfindendes und erkennendes Wesen als Träger des geistigen Lebens. Buddha reisst die Kontinuität des Seins auseinander. Die Kontinuität beschränkt sich auf ein Nacheinander und Nebeneinander aufblitzender Momente.

Mit der Vorstellung der Bewegung verbindet sich die Idee des Vielerlei, welches jede innere Einheit ausschliesst und nur einen Haufen von Einzelerscheinungen des aufleuchtenden und untergehenden Seins zulässt. In jedem Augenblick ist das Ding in welchem wir uns als „Ich" fühlen und empfinden „seiend nicht seiend". So wenig es ein „Ich" giebt, das sieht, hört, das handelt, das Gutes und Böses thut, so unstatthaft ist die Frage: Woher komme ich? Wohin gehe ich? Was war ich? Was werde ich sein? In dem Augenblick, wo ich frage: Was bin ich?, ist dieses „Ich" nachdem ich gefragt, schon zerflossen, um einer neuen Flutwelle Platz zu machen, der ich ebensowenig habhaft werde, wie der vorhergehenden. In dem Begriffe des Werdens ist die Lösung der Probleme auf die einfachste

Formel zurückgeführt. Alle unterscheidenden Fragen über Geist und Stoff, Seele und Körper, Gott und Welt werden überflüssig.

Von dem Begriffe des Werdens aus entwirft nun Buddha seine Psychologie und Anthropologie, oder da im eigentlichen Sinne von Seele und Mensch nicht geredet werden darf, seine gruppierende und ordnende Darstellung der verschiedenen Erscheinungen, in denen die Bewegung auftritt. Der Mensch in seinem Fühlen und Empfinden, in seinem Wahrnehmen und Bewusstsein ist ihm nur eine Summe von Bewegungserscheinungen, in denen das menschliche Wesen jeden Augenblick innerlich so wechselt, dass im Grunde genommen jeder Augenblick ein ganz neues, real verschiedenes Menschensein darstellt. Im Menschen entfaltet sich die Bewegung zur grössten und charakteristischsten Mannigfaltigkeit der Bewegungsformen, vom Menschen abwärts stuft sie sich ab in den „Einheiten", die wir „Tier", „Pflanze", „Stein" nennen. Es giebt nur ein Seiendes, das ist die Bewegung. In der Durchführung dieses Gedankens zeigt der Buddhismus eine starr einheitliche Auffassung, indem er die Vorstellung der Bewegung zur bestimmenden Grundidee erhebt und von ihr alle anderen ableitet.

Um zur Erlösung zu gelangen, soll man sich in die Vorstellung versenken, dass es weder ein Sein noch Nichtsein, sondern nun ein Werden giebt. Aufgabe der erlösenden Wissenschaft im Buddhismus ist es, zu dieser Erkenntnis anzuleiten. Jene Aufgabe löst der Buddhismus psychologisch in der Lehre vom Kausalnexus, anthropologisch in der Lehre von den fünf Gruppen. In der Formel des Kausalnexus spiegelt sich die Entstehung des Leidens wieder; in den fünf Gruppen stellen sich die zur Einheit zusammengefassten Bewegungserscheinungen dar, die wir in jenem Ding entdecken, das wir „Mensch" zu nennen pflegen. Kausalnexus und Fünfgruppenlehre geben nur verschiedene Aspekte des einen Begriffes „Werden" dar; psychologisch wird der Prozess des Werdens im Kausalnexus vom

Leiden betrachtet, ontologisch wird das Kompositum der Bewegungsmomente in den fünf Gruppen erforscht.

Die Lehre vom Kausalnexus hat in den buddhistischen Texten wesentlich den gleichen Wortlaut.[1])

„Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen, aus den Gestaltungen entsteht Erkennen, aus dem Erkennen entsteht Name und Körperlichkeit; aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete; aus den sechs Gebieten entsteht Berührung; aus der Berührung entsteht Empfindung; aus der Empfindung entsteht Durst, aus dem Durst Haften an der Existenz, aus dem Haften an der Existenz entsteht Werden, aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung. Dies ist die Entstehung des ganzen Reiches des Leidens.

„Wird aber das Nichtwissen aufgehoben unter gänzlicher Vernichtung des Begehrens, so bewirkt dies die Aufhebung der Gestaltungen; durch die Aufhebung der Gestaltungen wird das Erkennen aufgehoben; durch die Aufhebung des Erkennens wird Name und Körperlichkeit aufgehoben; durch die Aufhebung von Namen und Körperlichkeit werden die sechs Gebiete aufgehoben; durch die Aufhebung der sechs Gebiete wird die Berührung zwischen den Sinnen und Objekten aufgehoben, durch die Aufhebung der Berührung wird Empfindung aufgehoben; durch die Aufhebung der Empfindung wird der Durst aufgehoben; durch die Aufhebung des Durstes wird das Haften an der Existenz aufgehoben; durch die Aufhebung des Haftens an der Existenz wird das Werden aufgehoben; durch die Aufhebung des Werdens wird Geburt aufgehoben; durch die Aufhebung der Geburt wird Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweitlung aufgehoben. Dieses ist die Aufhebung des ganzes Reiches des Leidens."

Das ist die Lehre von den zwölf Ursachen und ihrer inneren Folge. In dieser Lehre erweitert sich der Begriff des

Werdens zu einem Systeme der Prinzipien. Buddha fasst hier die Grunderscheinungen des menschlichen Lebens zusammen, um einen ursächlichen Zusammenhang zwischen den einzelnen Erscheinungen zu gewinnen. Die Reihenfolge in sich betrachtet bleibt dunkel; das Dunkel erhellt sich aber im Lichte der Grundprinzipien des Sâmkhya-Systems. Wie uns die Elemente jener Schule den Aufbau des Körperlichen in einer festen Reihenfolge vor Augen stellen, so geben uns die zwölf buddhistischen „Ursachen" das in Leid und Verzweiflung ausmündende Leben im Bilde eines Prozesses, der aus dem Dunkel des Nichtwissens aufsteigt, die Elemente zu einem körperlichen Ganzen verbindet, das mit Organen des sinnlichen Wahrnehmens ausgestattet ist, in der Berührung mit der Aussenwelt Empfindung erregt, Durst und Begierde weckt, Anhänglichkeit hervorruft, Werden und Wechsel erzeugt, zur Geburt, und von der Geburt zu Leiden und Tod führt. Das Bild der zwölf Ursachen trägt vornehmlich ein psychologisches Gepräge, soweit es in dem Sinnen und Empfinden, Trachten und Hangen, Wandel und Wechsel, die ganze leidensvolle Unstetigkeit des Daseins begründen will. Die Formel des Kausalnexus soll uns anleiten in uns und aus uns die Quelle des Weheleidens kennen zu lernen, um den Lauf ihres unruhigen Stromes zu versperren.

Die Lehre von den fünf Gruppen hingegen entwirft ein Bild des menschlichen Wesens in den fünf hervorstechendsten Erscheinungen seines Daseins. Der Mensch als handelndes, fühlendes und denkendes Wesen, wird in fünf Hauptgruppen dargestellt. Sie heissen Gestaltung, sinnliches Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen, Unterscheiden. Die fünf Gruppen sind Kategorien vergleichbar, Fachwerken, in welche der Buddhist alles, was er am Menschen wahrnimmt, unterbringt. Da tritt zuerst die äussere Gestalt entgegen, welche die vier Stoffelemente als Unterabteilungen umfasst. An zweiter Stelle finden wir das sinnliche Empfinden genannt, das den sechs Sinnesorganen entsprechend, sich in sechs Arten der Empfindung

spaltet. Auch die dritte Hauptgruppe, Wahrnehmung, ist sechsteilig, die vierte umfasst Vorstellungen, Eindrücke, Stimmungen. In der letzten Gruppe, unterscheidendes Erkennen, gewinnen wir das Bild der mannigfachen Thätigkeiten, in welche der Buddhist das Urteilsvermögen zerlegt.[2])

Der Inbegriff der fünf Gruppen bildet die menschliche Persönlichkeit. Aber diese Persönlichkeit ruht nicht in einem dauernden Substratum, sondern fasst äusserlich zu einer Einheit zusammen, was innerlich nur ein Neben- und Durcheinander wechselnder Momente darstellt.

Während die Wissenschaft von Brahma eine Philosophie des Seins, die Wissenschaft von Çûnya eine Philosophie des Nichtseins bildet, gestaltet sich der Buddhismus zu einer Philosophie des „Seiend-Nichtseienden." Der Begriff des „Seiend und Nichtseiend" ist die bestimmende Grundidee.

Wenn also der Buddhismus sich nach der einen Seite mit Nachdruck gegen jedes System wehrt, öffnet er auf der anderen Seite der in sich abgeschlossenen Weltanschauung wiederum den Zutritt, indem er den ganzen Kreis der Wahrnehmungen und Erscheinungen in der Vorstellung der Bewegung zu einem einheitlichen Organismus zusammenfasst. Im Begriffe des Systems liegt die Zusammenfassung der verschiedenen Elemente, die Verteilung und Hinordnung zu einem Ganzem. Hier sehen wir im Begriffe der Bewegung die verschiedensten Elemente zusammengefasst und einheitlich zu einem Ganzen hingeordnet. Buddha oder besser der Buddhismus wird in der Ausbildung seiner neuen Lehre ganz von jenem organisch zergliedernden Zuge getragen, der unausgesetzt neue Systeme und Schulen ins Leben rief. Der Geist des Zeitalters erwies sich mächtiger. Buddha's Lehre aber tritt vermittelnd zwischen die Lehre von der Realität des Seienden und die Lehre von der Irrealität des Seienden, zwischen sadvâda und asadvâda durch das Prinzip des Seiend-Nichtseienden. Damit schlägt die Tendenz, welche jedes Prinzip von Sein oder Nichtsein als Ausgangspunkt der

Forschung ablehnte in ihr Gegenteil um. Die physische und erkenntnistheoretische Grundlage des „neuen" Nirvâna verkörpert eine bis zur äussersten Konsequenz durchgeführte Theorie (vâda) des Seiend-Nichtseienden.

Wenn Sie nun von dem Erlösungsideale, von Nirvâna, die nihilistische Tendenz abwehren, so gebe ich Ihnen Recht. Aber welches ist das Ende des vom Prinzip des „Seiend-Nichtseiend" ausgehenden Weges der Erlösung?

Der Buddhismus wird in seinem Wesen bestimmt durch den sadasadvâda. Sadasad ist der alten Philosophie entlehnt, die als Vorläuferin des Buddhismus gelten muss. „Seiend-Nicht seiend" heisst der Urstoff als Prinzip der Bewegung. Sadasad ist gleichbedeutend mit dem bewegenden und bewegten materiellen Prinzip aller Dinge; es ist eins mit Prakriti, der schöpferischen Grundursache aller stofflichen und sinnenfälligen Erscheinungen. Diese Prakriti ist Quelle des falschen Seins und des falschen Wissens, das sich in der unstät wechselnden Individualität des „Ich" zu erkennen giebt. Sie ist Quelle der Bewegung. Alles individuelle und stoffliche Sein ist nur ein ewiges Werden, das aus der Materie hervorgeht und in die Materie zurückkehrt. Zu einer äusseren täuschenden Einheit und Realität verbindet sich die mechanische Bewegung in der Persönlichkeit, die sinnlich erfasst wird in dem Bewusstsein, dass „ich" es sei der höre und sehe, der Leid und Freud empfinde. Ich habe Ihnen gezeigt, wie dieses im „Ich" sich aussprechende Bewusstsein als eine Potenz gedacht wird, durch die sich einerseits die Grundkräfte des Stoffes in der Bewegung unausgesetzt auswirken, und die andererseits immer neue Wahnbilder eines Seins erzeugt, das „nicht ist". Das „Ich" als Prinzip der Bewegung ist der Grund einer irrealen Welt der Erscheinung und des Erkennens, kosmologisch die Quelle der Materie, psychologisch die Quelle des Irrtums. Sadasad ist hier gleichbedeutend mit der Nichtwesenhaftigkeit des Stoffes, dort eins mit der Täuschung der falschen Erkenntnis.

Indem nun der Buddhismus unter Ausschluss des mit Brahma bezeichneten substanziellen und geistigen Seins einzig das Seiend-Nichtseiende als Grundlage des Nirvâna zur Geltung brachte, stellte er sich ganz auf den Boden einer mechanischen und agnostischen Weltanschauung. Die erlösende Lehre vom Werden und der Bewegung entwickelt Buddha in ihren kosmologischen und psychologischen Prinzipien aus der Lehre von der empirischen und stofflichen Seele. Der Jîva als Aggregat der aus der Prakriti hervorgehenden feinstofflichen Prinzipien des Erkennens und Bewegens ist der Prototyp des Bildes, das Buddha in den fünf Gruppen von der Persönlichkeit und in den zwölf Prinzipien von dem Kausalnexus des Entstehens und Vergehens entwirft. Ich habe Ihnen nachgewiesen, wie der Brahmaphilosoph aus diesen stofflichen Prinzipien alles Sein erklärt, das sich in der Bewegung und im Erkennen kund giebt. Das gesamte Erkenntnisleben ist dem Brahmavâdin ein ausschliesslich stofflicher Vorgang, ein Prozess der Bewegung, der aus falschem Sein des Stoffes entsteht und in dieses falsche Sein zurückfliesst. Der Jîva ist nur ein Komplex wandelbarer Zustände eines stofflichen Seins; sein innerstes Wesen ist Wandel und Wechsel. Aber gerade die Erkenntnis, dass der Mensch als individuelles und stoffliches Wesen keine wahre Wesenheit besitzt, soll zur Erkenntnis der Substanz und geistigen Wesenheit führen. Das leuchtende Ziel dieser Spekulation ist die Ermittelung des Substanzbegriffes. Die Substanz ist für sie ein reines Sein und Erkennen, rein von jeder unterscheidenden Qualität und Bewegung, klar wie der Krystall. Indem der Philosoph in Jîva nur das Prinzip eines falschen Seins und eines falschen Erkennens gelten lässt, gewinnt er durch Eliminierung der empirischen Seele seine wahre Substanz. So bilden die stofflichen Prinzipien nur ebensoviele Stufen, um zur Höhe des reinen Seins emporzusteigen.

Was aber thut Buddha? Indem er das Brahma als Substanz eliminiert, bleibt nur der Körper und die stoffliche Seele

als Wahnbild des Seins und Erkennens. Diese aus den fünf Gruppen durch die Kausalität der zwölf Prinzipien entstehende Persönlichkeit wird als das einzig „Seiende" behandelt. Ein anderes Objekt, der Erkenntnis ist nicht vorhanden. Und dieses einzige Objekt, das bei dem Problem der Erlösung in Betracht kommen kann, ist kein wahres Sein. Es ist ein Aggregat von Momenten der Bewegung, das jeden Augenblick ein anderes Antlitz zeigt. Alles „Sein" fliesst in mechanischer Bewegung zusammen und zerfliesst durch mechanische Trennung. Alles Erkennen verläuft als eine Kette von Momenten des falschen Persönlichkeitsbewusstseins. Das aber sind die ausgesprochenen Anschauungen des Materialismus und der sophistischen Skepsis in Indien. Der Materialismus kennt nur mechanisch bewegten Stoff, die sophistische Skepsis leugnet jede Bürgschaft für die Wahrheit unseres Erkennens. Materialismus und Skeptizismus sind begleitende Erscheinungen des Idealismus der Brahma-philosophie. Ja, in dem Idealismus des Brahma selbst liegt der Keim für diese Entartungen menschlichen Denkens. Der Kern des Systems umschloss schon, wie ich Ihnen nachgewiesen, die zersetzenden Elemente beider Schulen. Aber in der Brahma-philosophie war Alles bis zu den tiefsten Abgründen der Materie durchleuchtet von dem körperlosen Wesen, das die höchste Wirklichkeit darstellt. Die stoffliche Seele mit ihrem Schein-sein empfängt einen Rückhalt an der absoluten Seele mit ihrem unvergänglichen Dasein; das Wahnbild der Vorstellungen wird aufgehoben durch das ungetrübte Lichtbild hellster Brahma-Erkenntnis. Sobald aber dieser Rückhalt der absoluten Seele, der leuchtende Hintergrund des Brahma-Seins wegfällt, da er-scheinen die Elemente des Materialismus und des Skeptizismus in unverhüllter Gestalt.

Als die Sâmkhya-Schule an der Scheide des sechsten Jahrhunderts v. Chr. auf dem Höhepunkte ihrer systematischen Entwickelung stand, waren auch Materialismus und sophistische Skepsis zu selbständigen „Systemen" ausgebildet. Es waren

fertige, nicht werdende Organismen am Baume der indischen Philosophie. In den aufgelösten Bestandteilen, die von dem ursprünglichen Organismus abgefallen sind, treibt der materialistische Keim immer neue „Blüten". Es entstehen neue Schulen der mechanischen und skeptisch-nihilistischen Weltanschauung. Und gerade die Zeit, in welche Buddha's Auftreten fällt, entwickelt ein philosophisches Bild, in welchem wir diese zersetzenden Elemente und krankhaften Erscheinungen der Spekulation in unverfälschtem Lichte erforschen können.

Im Buddhismus kommen sie zur unbestrittenen Geltung. Buddha unternimmt es, ein Ideal zu schaffen, das über die Schattengebilde der Schulen seiner Zeit hinausragt. Aber dadurch, dass er alles in Bewegung auflöst, nimmt er ausschliesslich den Keim des Materialismus und Skeptizismus als Grundprinzip in sich auf. Der im System steckende Keim gelangt zum Durchbruch. Der Buddhismus erscheint wie eine Summe aller der entarteten Elemente, welche die schon zurückliegende Entwickelung im Materialismus und Skeptizismus immer neu abgelagert hatte.

Wenn ich mich hierfür lediglich auf die Thatsache berufen wollte, dass das neue System in dem Organismus seiner Teile nichts anderes ist, als das Bild des bewegten und bewegenden Urstoffes, getrennt von Brahma, der geistigen Substanz, so würde meine Auffassung vom Wesen und Wachstum des Buddhismus auf sehr allgemeinen Gesichtspunkten ruhen. Aber der Buddhismus wurzelt nicht bloss in seinem Grundprinzip auf dem Boden des Materialismus und der Skepsis. Es sind die unterscheidenden Lehren selbst, die in die Darstellung des Systemes eingedrungen. Sie bilden die Grundbestandteile, aus welchen sich das kosmologische und psychologische Bild des Systems zusammensetzt. Das ist nicht so zu verstehen, als hätte der Buddhismus hier dem Materialismus, dort der sophistischen Skepsis seines Zeitalters Elemente entlehnt. Die materialistischen und nihilistischen Bestandteile stellen nur eine

mit logischer Notwendigkeit sich ergebende Folgerung aus dem Grundprinzip dar. In dem Grundgedanken als solchem liegt der Keim einer Entwickelung, die sich in nichts von den Systemen des Materialismus und Nihilismus unterscheidet.

Lassen Sie mich zunächst Ihnen ein zusammenhängendes Bild dieser beiden philosophischen Gruppen geben, welche die Sprache der „rechtgläubigen" Philosophie unter dem gemeinsamen Namen Nâstika zusammenfasst. Nâstika leitet sich von „na asti" ab. „Es giebt kein Jenseits, keine Vergeltung, keine Tugend, kein Laster". Das ist das Schlagwort der beiden Gruppen. Obschon Materialismus und Skepsis von unterschiedenen Gesichtspunkten ausgehen, so kommen doch beide in der Leugnung jeder sittlichen Verantwortung wieder zusammen. Das bekundet ihre innere Verwandtschaft. Materialist und Skeptiker leugnen den Unterschied von Geist und Körper und darin den Unterschied einer physischen und moralischen Ordnung.

I.

Materialismus und sophistische Skepsis.

Der Materialist geht von dem erkenntnistheoretischen Satz aus, dass nur die Wahrnehmung der Sinne entscheidend ist; daher auch sein bezeichnender Name: Lokâyata, „auf die Sinnenwelt gerichtet". Dadurch kennzeichnet sich die Schule in der tiefsten Wurzel ihres Irrtums. Sie sucht Wahrheit und Wesenheit nur im Bereiche der Sinnenwelt. Was der Lokâyatika „Materialist" nicht mit dem Auge schauen, mit der Hand betasten kann, das lebt und regt sich nicht für ihn. Einzige Quelle der Erkenntnis ist ihm die Sinneswahrnehmung. Aus diesem Satze leiten sich alle übrigen Vorstellungen über Seele und Körper, über Gott und Jenseits ab.

Sehr anschaulich entwickelt uns Kapila [3]) in einem philosophischen Zwiegespräch diesen Gedanken: „Nur die Sinneswahrnehmung entscheidet". Er zeigt, wie die Menschen sich

ausschliesslich an das halten, was sie greifen uud tasten, sehen und hören.

Die Sinneswahrnehmung wirkt bestimmend auf jede andere Erkenntnis; sie ist die Wurzel, aus der alles andere Erkennen emporspriesst. Man spricht wohl von drei Quellen des Wissens: vedische Offenbarung, logische Schlussfolgerung, direkte Sinneswahrnehmung; aber in Wirklichkeit entscheidet die Norm der Sinnenerkenntnis über „Schrift" und „Logik". Ohne Sinneswahrnehmung verlieren Offenbarung und Schlussfolgerung ihren Halt und Wert. Letztere treten mit einander in Widerspruch. Daher stütze man sich niemals auf ein Erkenntnismittel, das ausserhalb des Bereiches der Sinne liegt.

Aus diesem Sensitivismus ergiebt sich eine krasse mechanische Welterklärung. Die mechanische Weltanschauung kennt nur Stoff und Bewegung an, Elemente des Stoffes, aus denen sich alles Sein zusammenwebt, Bewegung, welche die stofflichen Massen zusammenbringt und auseinander sprengt. Alle Vorstellungen von Seele und Leben, von Verstandes- und Willensthätigkeit, von Sinnen- und Empfindungsleben umspannt der bewegte Stoff.

Alles Sein beruht in den Elementen. Aus ihnen baut sich die Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen auf. Die einen nennen vier, die anderen fünf gestaltende Elemente, Wasser, Feuer, Erde, Luft, Äther. Es sind ewige Substanzen ohne Anfang, ohne Ende, unabhängig von jeder anderen Ursache. Die Elemente stellen nicht das Produkt einer schöpferischen Kraft dar, sie unterstehen nicht dem Einfluss einer erhaltenden und lenkenden Kraft. Die Elemente können nicht hervorgebracht sein; sie können ebensowenig vernichtet werden; unwandelbar ist ihr Sein. Ein Entstehen ist ebenso undenkbar, wie ein Zergehen und Verwehen; denn was existiert, kann nicht dem Untergang anheimfallen. Es mag sich in andere Gestalten und Erscheinungen kleiden; aber die Grundstoffe beharren in ihrem Sein. Es kann indessen auch kein neues

Element entstehen; ein solches könnte nur aus dem Nichts hervorgehen. Aber die Vorstellung einer aus Nichts erschaffenen Welt trägt einen Widerspruch in sich; denn „aus Nichts entsteht Nichts". Aller Wechsel und Wandel im Sein beruht nur auf einer durch Bewegung herbeigeführten Mischung der ewigen, in sich unwandelbaren Elemente. Das Produkt einer solchen Mischung sind die Erscheinungen, die wir auf eine lebenspendende Seele zurückführen. Leben ist nur eine besondere Art der Bewegung, Seele nur eine allgemeine Vorstellung für jene besondere Mischung der Elemente, die uns als neue im Körper waltende und bestimmende Kraft erscheint. In der belebenden Kraft der Seele — einzelne Materialisten lassen den Namen gelten — dürfen wir kein vom Körper unterschiedenes Sein suchen; die Kraft kann nicht anders als körperlich gedacht werden, welche mit dem Körper entsteht und vergeht.

Das sind die Grundgedanken der mechanischen Körper- und Seelenlehre Indiens.

Die Einzelheiten des Systems und seiner Abarten gewinnen wir neben den Denkmälern der rechtgläubigen Schulen vornehmlich aus den altbuddhistischen und altjinistischen Quellen. Die nicht selten wiederkehrende wortgetreue Übereinstimmung zeigt, dass beide Quellen auf eine ältere brahmanische Darstellung zurückgehen.

„Fünf Elemente giebt es; aus ihnen erklären wir alles, Gutes und Böses, Verdienst und Strafe, treffliche und schlechte Handlung, Himmel und Hölle. Alle Dinge bis hinab zum kleinsten Grashalm bestehen einzig aus diesen Elementen. Alles Wissen gründet in der Mischung der Elemente und in der unterscheidenden Wahrnehmung der Einzelelemente. Erde ist das erste Element, Wasser das zweite, Feuer das dritte, Wind das vierte, Luft das fünfte. Diese fünf Elemente sind nicht geschaffen, weder mittelbar noch unmittelbar, sie stellen kein Produkt, keine Wirkung dar; ohne Anfang, ohne End' bringen

sie immer neue Wirkungen hervor, aber ohne dass sie einer äusseren dirigierenden oder anderweitigen Ursache unterworfen wären; sie sind ewig. Einzelne behaupten zwar, dass es neben den fünf Elementen noch ein geistiges Selbst gebe; aber das ist nicht anzunehmen. Was besteht, geht nicht zu Grunde; aus Nichts entsteht Nichts. Alle lebenden Wesen, alle Dinge, das Weltall besteht einzig aus diesen Elementen. Sie sind die erste und alleinige Ursache der Welt bis hinab zum Grashalm."

So schildert uns ein jainistischer Text [4]) die Körperlehre der Materialisten, und im engsten Anschluss daran gewinnt die Seelenlehre ihr Grundgepräge.

„Es giebt Philosophen, die einzig an die fünf Elemente glauben, Erde, Wasser, Feuer, Wind, Luft. Diese fünf Elemente stellen den Urgrund aller Dinge dar; aus ihnen entsteht ein anderes Wesen, das mit dem Tode erlischt, die lebengebende Kraft. Aber mit der Auflösung der Elemente entschwindet auch dieses Wesen." Das besondere Ding, das aus den fünf Elementen entsteht, ist die persönliche Seele. Eine Gruppe von Materialisten lässt die Seele als sechstes Element zu, ohne sie aber mit einem höheren Sein zu bekleiden, als das in der Körperlichkeit sich entfaltende und auflösende Sein widerleuchtet. „Jeder Mensch, der Weise und der Thor, besitzt eine solche Seele; aber diese Seele steht und fällt mit dem Körper; mit dem Tode erlischt ihr Sein; es giebt keine Seele, die in der Wiedergeburt fortlebte." [5])

Welcher Art ist dieses körperliche mit den Elementen wachsende und zerfallende Wesen? Ein drastisches Bild entwirft folgende Stelle:

„Von der Fusssohle bis zum Scheitel erfüllt ein Wesen die körperliche Substanz, Seele oder Selbst genannt. Die ganze Seele lebt; wenn aber der Körper stirbt, bricht auch sie. Ihre Existenz überdauert keineswegs die des Körpers; des Körpers Zerstörung bedeutet auch ihre Vernichtung. Mit dem leiblichen Ende geht das Leben überhaupt zur Neige. Es

kommen die Männer und tragen die Leiche fort, um sie zu verbrennen. Was vom Körper übrig bleibt, sind ein paar weisse Gebeine; die vier Träger kehren mit der Bahre nach Hause zurück. Der Tod bezeugt nur den Satz, dass es kein vom Körper verschiedenes Wesen giebt. Alles ist körperlich. Die da glauben, dass es keine andere unkörperliche Seele giebt, sprechen die Wahrheit. Wer aber behauptet, Seele und Körper seien wesenhaft verschiedene Substanzen, können uns nicht angeben, in welcher Gestalt die Seele existiert; ist sie gross oder klein, ring- und kreisförmig, dreieckig, vierkantig oder zeigt sie noch mehr Seiten. Ist sie schwarz oder blau, rot, gelb oder weiss, schmeckt sie bitter oder süss, fühlt sie sich hart oder weich an, leicht oder schwer, kalt oder warm, zart oder rauh? Wahrlich, die da fest halten an dem Satze, dass Seele und Körper nicht verschieden sind, verkünden die Wahrheit."[6])

Der Materialist kann sich die Seele nur als etwas Ausgedehntes, räumlich umschriebenes denken; er haftet ganz an der Sinnenwelt; nur in grobsinnlicher Weise bildet er seine Vorstellung von der Seele. Und er ist stolz auf dieses Bild; niemand vermag ihn zu widerlegen, wenn er sich die Seele im Körper denkt, wie die Faser in der Pflanze, das Schwert in der Scheide, den Kern in der Frucht und dann kühnlich behauptet: „Man kann das Schwert aus der Scheide ziehen und sagen, siehe hier das Schwert, dort die Scheide; aber niemand kann die Seele aus dem Körper herausziehen und sprechen: Schau, Freund, hier die Seele, da den Körper. Man kann die Faser aus dem Stengel des Muñja-Grases ziehen und sagen: Freund, hier ist der Stengel, dort die Faser; man kann den Knochen vom Fleische trennen, den Kern einer Frucht von der Handfläche nehmen, die Butter von der Milch aussondern und gesondert zeigen. Das Öl lässt sich aus dem Sesam pressen, der Zuckersaft aus dem Zuckerrohr; aber Seele und Körper lassen sich nicht sondern; ebensowenig wird die Seele aus dem

Körper gelockt, wie der Funken aus dem Reibholz. So bleibt es denn dabei, wer da glaubt, es gäbe keine vom Körper verschiedene Seele, hat den rechten Glauben. Das Gegenteil ist falsch." [7])

So haftet Entstehen und Vergehen der Seele an den Elementen. In der Geburt verschmelzen sie zu einem Wesen; im Tode lösen sie sich auf.

„Der Mensch ist aus vier (oder fünf) Elementen gebildet. Stirbt er, so kehrt der Staub zur Erde, das Flüssige zum Wasser, das Feurige zum Feuer, das Dunstige zur Luft zurück. Die Sinnesvermögen verflüchtigen sich in alle Winde. Der tote Körper wird von Menschen zu Grabe getragen, wo man des Toden Leben und Wirken in Reden feiert. Die Gebeine bleichen und fallen in Staub zusammen." [8])

Wenn Seele und Körper in ihrem Wesen identisch sind, so kann sich auch in der höchsten Bethätigung des Lebens, im vernünftigen Denken, nur ein stofflicher Vorgang vollziehen; das Organ der Erkenntnis ist nur eine Eigenschaft des Körpers, wie immer diese Eigenschaft erklärt werden mag. „Weil Erkennen nur in Verbindung mit einem körperlichen Ding wahrgenommen wird, während es niemals ohne Körper gefunden wird, deswegen behaupten die Materialisten, Intelligenz sei lediglich eine Eigenschaft des Körpers," [9]) so erklärt uns Çamkara, und späterhin führt er diese Auffassung vom Wesen des Erkennens eingehender durch: „Die Materialisten sehen des Menschen Wesenheit nur im Stoffe und glauben, dass ein über den Leib hinaus fortbestehendes Sein nicht existiere. Sie nehmen an, dass das, was wir geistig zu nennen pflegen, körperlich sei und dass es, wiewohl unsichtbar, in den gesamten und einzelnen äusseren Elementen, Erde u. s. w. enthalten sei. Demgemäss behaupten sie, dass aus diesen Elementen das Geistige als Erkenntnis hervorgehe, ähnlich wie die Kraft des Rausches aus den Gährstoffen und dass der Mensch nur ein durch dieses Geistige sich auszeichnender Leib sei. Hingegen

leugnen sie ein über den Leib hinaus fortbestehendes Selbst, vermöge dessen das Geistige im Leibe sei, und welches im Stande wäre, in den Himmel oder in die Erlösung einzugehen; vielmehr nehmen sie an, dass der Leib allein das Geistige und das Selbst sei, und führen als Grund an, dass das Geistige nur bestehe, so lange der Leib besteht. Denn was so lange besteht, wie ein anderes besteht und nicht mehr besteht, wenn jenes nicht mehr besteht, das ist im Begriffe einer Qualität erschöpfend erklärt, wie Hitze und Licht damit, dass sie Qualitäten des Feuers sind. Ebenso stehe es mit Odem, Bewegung, Erinnerung u. s. w., welche von den Anhängern der Seele für Qualitäten der Seele gehalten werden; da auch sie innerhalb des Leibes wahrgenommen würden, ausserhalb desselben nicht, und da ein über den Leib hinausreichender Träger diese Qualitäten nicht erweisbar sei, so könnten sie nichts anderes sein, als Qualitäten des Leibes. Somit bestehe die Seele über den Leib hinaus nicht fort.“ [10])

Die Darstellung, welche uns Çamkara giebt, hatte schon tausend Jahre früher ein philosophischer Exkurs der epischen Dichtung entwickelt. „Es ist wahr,“ so lässt Kapila die Materialisten seiner Zeit reden, „dass im stofflichen Sein Kräfte und Erscheinungen hervortreten, die in der körperlichen Wesenheit nicht zu wurzeln scheinen. Aber es ist doch nur der Körper, aus dem sich alle Kräfte entwickeln. Man sage nicht: diese Kräfte zeigen einen vom Stoffgrund verschiedenen Charakter. Im Stoffe ruht die Fähigkeit, die verschiedensten Kräfte hervorzubringen. Wie ungleich und unscheinbar ist der Same gegenüber den aus ihm emporwachsenden Blüten und Früchten. Und doch besitzt er die Kraft, Blüten und Früchte, Laub und Rinde, Wurzel und Stamm hervorzubringen. Sind nicht auch Milch und Butter von dem Stoffe und der Ursache verschieden, aus denen sie erzeugt? Stoffliche Substanzen besitzen also die Kraft, ganz verschiedene Wirkungen hervorzubringen. In ähnlicher Weise entfaltet sich aus dem

Keim das körperliche Sein mit den mannigfachen Attributen und Kräften, mit der Verstandes- und Sinneserkenntnis und allen anderen Fähigkeiten. Wenn man zwei Stücke Holz aneinander reibt, entsteht Feuer. Wenn der Sonnenstrahl den Sonnenstein trifft, entzündet er Funken. Jede metallische Substanz, die in der Feuerglut erhitzt wird, trocknet Wasser auf. So entfaltet der Körper die schlummernden Kräfte in Vernunft, Gedächtnis, Phantasie, Sinnesorgan. Wie der Magnetstein das Eisen anzieht, so werden die äusseren Sinne vom inneren Sinn angezogen und gelenkt."

An dieser Vorstellung vom Entstehen der geistigen Kräfte hat der indische Materialismus durch zwei Jahrtausende festgehalten. „Aus den zum Körper vereinigten Elementen entspringt die Intelligenz, der berauschenden Kraft vergleichbar, die sich aus der Mischung gewisser Stoffe bildet; wird der Körper zerstört, dann geht auch das Erkennen zu Grunde." Den Grundgedanken seiner Vorstellung findet der Materialist schon in einer der ältesten Urkunden der Philosophie vorgebildet in dem Spruche: „Aus den Elementen geht das Erkennen hervor; es wird zerstört, sobald die Elemente sich auflösen; nach dem Tode hört alles Erkennen auf." „Die Seele," so folgert Mâdhava aus dieser Stelle, „ist nur ein durch das Attribut Erkennen näher beschriebener Körper; für eine vom Körper verschiedene Seele giebt es keinen Beweis im weiten Bereiche der sinnlichen Wahrnehmung." [11])

Wohl am anschaulichsten legt der Materialist Pâyâsi dar, wie unbegründet es ist, ein vom Körper verschiedenes Sein der Seele und ihren Kräften zu geben.

Giebt es eine solche den Körper erfüllende Seele, so muss sie sich finden lassen, wie die Faser in der Pflanze; so kann ihr Entweichen beobachtet werden, wie der entströmende Rauch eines Herdes; so erhöht oder mindert sie das Gewicht auf der Wage, je nachdem sie innerhalb oder ausserhalb des Körpers; sie lässt sich zurückhalten, wie der Dampf siedenden

Wassers im allseitig abgeschlossenen Kessel. Solcher sinnenfälliger Beweise bedarf es, um ein Dasein der Seele zu begründen; und an Versuchen liess es König Pâyâsi nicht fehlen; die Strafjustiz stellte ihm ein reiches Material zu Verfügung. [12])

„Meine Diener brachten mir einmal einen schuldig befundenen Dieb zur Bestrafung; ich liess ihn lebendig in einen grossen Topf werfen, die Öffnung zuschliessen, mit einem nassen Riemen verbinden und nasse Erde aufstreichen, dann den Topf auf einen Ofen bringen und Feuer anlegen. Als ich dachte, der Mann sei nun tot, liess ich den Topf herunternehmen und sorgfältig öffnen, und ich spähte, ob ich nicht dabei die Seele könnte entweichen sehen. Aber dies war nicht möglich. Und darum halte ich daran fest, dass es keine Seele giebt." Pâyâsi ist ein volkstümlicher Disputant und sucht seinen Gegner mit recht sinnenfälligen Beweisen zu überraschen. In der Erzählung vom Diebe, den er lebendig in einen Kessel einschliessen lässt, sagt er: „Wenn an dem Kessel eine Öffnung gewesen wäre, durch welche die Seele hätte herausfliegen können, so würde ich glauben, dass die Seele etwas vom Leibe Verschiedenes wäre."

Dass die Seele aus dem Körper und seinen Elementen hervorgeht, bewahrheitet sich vor den Augen des Königs bei einer anderen Gelegenheit. Pâyâsi lässt einen Dieb zunächst hinrichten und dann in einem ehernen Kessel von aller Verbindung mit der Aussenwelt sorgfältig absperren. „Nach einiger Zeit liess ich den ehernen Kessel wieder öffnen und fand ihn voller Würmer, obschon keine Öffnung in dem Topfe war, durch welche deren Seelen oder Lebensgeister hätten eindringen können. Wäre an dem Topfe eine Öffnung gewesen, so würde ich annehmen, dass auf diesem Wege die Lebensgeister Einlass gefunden und im toten Körper neues Leben geweckt hätten." Bedarf es noch eines Beweises, dass das belebende Element des Körpers aus dem Körper keimt und wächst? Kassapa meint zwar, wie das Feuer in das Eisen dringe, obschon letzteres

keinen Zugang eröffne, „so dringt auch die Seele ungehemmt in alles herein, Erde, Felsen, Berge durchbrechend."

Recht packend erläutert sich die grobstoffliche Auffassung in dem Satze: „Wenn sich bei den Gewichtmessungen an dem lebendigen und an dem toten Manne eine Differenz ergäbe, dann würde ich wohl glauben, dass in dem Körper auch eine Seele steckt," oder wenn Pâyâsi auf die Erfahrung pocht: „Ich liess einen Dieb ringsum untersuchen und fand die Seele nicht; ich liess ihn in drei, vier und mehr Stücke spalten, und doch fand ich keine Seele." Den Sätzen dienen zwei Experimente unseres Materialisten zur Grundlage.

„Meine Diener brachten mir einmal einen schuldig befundenen Dieb zur Bestrafung; ich liess ihn lebendig wägen, dann erdrosseln und wieder wägen, und der tote Körper wog gar noch schwerer als der lebende Körper." Kassapa erwidert mit einem erläuternden Vergleich. „Wenn z. B. ein Mann eine glühend gemachte eiserne Kugel wägt, und nachdem sie erkaltet ist, wieder wägt, ist die Kugel leichter im ersten oder im zweiten Falle?" Der König meint: „Im ersten Falle, wo sie mit Feuer und Luft erfüllt ist." — „Gerade so, belehrt der Mönch, ist auch der Leib, wenn er mit Leben, Atem, Geist erfüllt ist, leichter, als wenn er ihrer beraubt."

Wenn in einzelnen Gruppen der materialistischen Schulen noch eine dynamische Vorstellung waltet, welche die körperliche Seele als schaffende und gestaltende Energie betrachtet, so hat eine andere Gruppe die mechanische, im Stoffe abschliessende Weltanschauung bis zu ihren letzten Folgerungen durchgeführt. Im Menschen erblicken sie lediglich ein Nebeneinanderlagern von Körperteilen, durch keine Einheit zu engerem Sein verknüpft, durch keine thätige Kraft zu höherem Leben geweckt. Hier sind es vier, dort fünf, ja sechs oder sieben Elemente, die eine Masse „Mensch" genannt, bilden. Die Elemente sind ewig; aber die Masse, besser gesagt, der Haufen jener Elemente zergeht, wie er durch Zufall entstanden

ist. Es weht auch nicht der leiseste Zug lebensthätiger Kraft.

„Es giebt keine Ursache, so lehrt Makkhali Gosâla, einer der sieben grossen Sektenführer, kein im Voraus bestehendes Prinzip, das seinen Einfluss auf die lebenden und empfindenden Wesen ausübe. Was ihnen als Schlechtigkeit oder sonst wie anhaftet, ist nicht die Wirkung einer vorausgehenden Ursache z. B. einer zur Wiedergeburt zurückkehrenden Seele. Eben so wenig giebt es eine vorausgehende Ursache, aus der das Gute und die Tugend fliesst. Nichts wird erzeugt oder erschaffen; kein überirdischer oder irdischer, kein göttlicher oder menschlicher Einfluss wirkt gestaltend oder entstellend ein; keine Kraft oder Anstrengung, keine Stärke oder Mannesenergie übt ihre massgebende Wirkung. Wie des Menschen oder der Lebenden Sein jeder äusseren Ursache fernsteht, so entbehrt es auch jeglicher inneren Kraft. Bei keinem lebenden Wesen, wie immer es heissen mag, Tier oder Pflanze regt sich eine innerliche Energie oder Fähigkeit. Sie sind einzig getrieben durch mechanische Notwendigkeit. Wie ein Drahtball sich von selbst auflöst und in seiner ganzen Länge abwickelt, wenn dem einen Ende ein Gewicht angehängt wird, so wickelt sich bei den Thoren und Weisen der Faden ab, vermöge der belastenden Schwere der Natur, bis er erschöpft ist.“ [18])

Und wie ist dieses jeder Kraft entbehrende Sein beschaffen? Das mag uns der Führer einer anderen materialistischen Gruppe beantworten.

„Es giebt sieben Elemente. Dieselben sind nicht geschaffen, nicht gezeugt, noch auch sonst in irgend einer Weise hervorgebracht. Ewig, unwandelbar, Säulen vergleichbar, die tief in den Boden eingepflanzt, sind sie unvermögend ein neues Sein hervorzubringen, oder sich gegenseitig beeinflussend umzuwandeln. Diese sieben Elementarexistenzen heissen Erde, Wasser, Feuer, Luft, Wonne, Pein, Vitalität. Und weil die Elemente in gegenseitiger Unabhängigkeit neben einander lagern, so kann

von töten oder getötet werden, hören oder gehört werden, kennen oder gekannt werden, keine Rede sein. Denn Töten setzt eine Einheit voraus, die vernichtet wird. Eine solche Einheit aber besteht nicht. Wenn Jemand einem anderen mit einem scharfen Schwert den Kopf abschlägt, so raubt er keineswegs einem lebenden Wesen das Leben; er stösst mit seinem Schwert lediglich in einen Haufen von einzeln für sich bestehenden Elementarexistenzen."

Diese Auffassung bezeichnet den äussersten Punkt der mechanischen ganz im Stoffe versunkenen Weltanschauung. Es giebt nur eine Vielheit, keine Einheit, ein Nebeneinanderlagern, aber kein Gesamtsein, Existenzen, aber kein Leben. Wo es kein Leben giebt, kann auch von Töten nicht gesprochen werden. Töten und Totschlag setzt Einheit und Leben des Individuums voraus. So leitet der Materialismus auf das ethische Gebiet über; indem er den Unterschied von Seele und Körper aufhebt, löst sich ihm auch aller Gegensatz von Gut und Böse, von Tugend und Laster in Nichts auf. Der Materialist scheut sich nicht, diese Folgerung in wahrhaft cynischer Weise auszusprechen.

Den Cynismus der materialistischen Denkweise verraten die wenigen, aber bezeichnenden Worte. [14]) „Der Mörder spricht: Töte, grabe, schlage, brenne, steche, schneide, zerhaue in Stücke; das Leben endet hier; ein Jenseits giebt es nicht." „Der Mensch mag einen anderen verkaufen, töten oder töten lassen. Er begeht kein Unrecht." „Es giebt keine Tugend und kein Laster; es giebt kein Jenseits; bei der Auflösung des Körpers geht das ganze Sein zu Grunde." Wie der Materialist die physische Welt auf die Elemente als einzige Ursache zurückleitet, so löst sich ihm auch die ethische Welt des Guten und Bösen, der Tugend und des Lasters in einen stofflichen Schein auf. Wenn ihm vorgeworfen wird, dass er nicht erklären könne, weswegen eine Handlung gut oder schlecht, Tugend oder Laster, des Himmels oder der Hölle würdig sei, so antwortet er: „Es

giebt fünf Elemente; aus ihnen erklären wir, ob eine Handlung gut oder schlecht, Tugend oder Laster ist.“ Jede sittliche Verantwortung ist entschwunden. Das Jenseits ist ein Phantasiebild. Alles Gute und Böse aber bemisst sich darnach, ob etwas mir Nutzen oder Schaden, Freude oder Missbehagen bringt. Der Sensitivismus erschliesst die Quelle des Sensualismus.

Den Grundgedanken des Hedonismus entwickelt der Materialist Pâyâsi. Die nach dem Jenseits suchen und die Freuden der Gegenwart preisgeben, gleichen jenem Karawanenführer, der sich vom Zauberbild einer anmutigen, wasserreichen Gegend verlocken liess, allen mitgeführten Bedarf an Wasser wegzuwerfen, um desto schneller das lockende Wasserland der Ferne zu erreichen. Er ging elendiglich zu Grunde, als er immer suchend und suchend nie die Wirklichkeit erreichte, welche die zauberhaft schöne Luftspiegelung ihm in nahe Aussicht stellte.

Einst geleitete ein Karawanenführer einen Zug von fünfhundert Wagen durch eine wasserarme Wildnis. Er hatte grosse Krüge mit Wasser mitgenommen. Als der Zug die Mitte der Wüste erreicht hatte, dachte der Dämon der Wildnis: Ich will die Karawane veranlassen, dass sie ihre Wasserkrüge wegwirft, und wenn sie dann müde und vom Durste erschöpft nicht mehr weiter kommen, sollen sie meine Beute werden. Er zaubert einen Wagen hervor, der umgeben war von seinen unholden Gesellen, die geschmückt mit lachendem Grün und Wasserlilien, triefend von Wasser aussahen, als seien sie eben erst aus wasserreicher Gegend gekommen. Der Karawanenführer lässt sich von der Luftspiegelung zu dem Glauben verleiten, in nächster Nähe müsse Wasser in nicht versiegender Fülle sich bieten; thöricht sei es die beschwerende Wassermasse mitzuschleppen. Alles deutet auf eine lachende Oase hin, die blühende Frische der Blumen, der wassertriefende Wagen, die kühlende Luft, die entgegenströmt, in der Weite ein dunkelgrüner Waldessaum, der spiegelklare Seeen umfängt und beschattet. Der Führer

zerbricht die Krüge, wirft den Ballast weg, um der lockenden und labenden Frische der Ferne zuzueilen. Aber da er in die Nähe kommt, findet er nur Täuschung, keinen Tropfen Wassers, keinen überschattenden Wald, keinen kühlenden See. Alles war nur eitles Spiel der Phantasie. Die Karawane ermattet und erlahmt; sie wird die Beute der Unholde der Nacht. Die bleichen Gebeine und verlassenen Wagen erzählen der nachfolgenden Karawane, welcher Thorheit sich die erste hingab, indem sie das Sichere wegwarf, um einer Geistertäuschung zuzueilen.

So handeln jene, die dem unsicheren Phantom des Jenseits zustreben, und in der Erwartung ein anderes Leben zu finden, dieses Leben, und alles was es an Wonne und Schätzen bietet, verschmähen. Sie zerbrechen die Krüge; die Wagen mit ihren Gütern bleiben unberührt. Nur die Totenskelette erzählen von der Thorheit derer, die das Leben verschmähten und sich von Blumen und Geistern bethören liessen. „Gerade wie die eine Karawane durch die einfältige Leitung ihres Führers zu Grunde ging, so wirst auch du Einfältiger ein Opfer des Betruges werden, wenn du deine Hoffnung auf das Luftgebilde des Jenseits bauest; alle die daran glauben und darnach die Gegenwart einrichten, gehen zu Grunde wie die erste Karawane. Man lasse doch ab von einem so thörichten Glauben, der nur denen zum Schaden gereicht, die ihm anhangen."

Als der Gesang der Bhagavadgîtâ entstand, mit seinen dem Ewigen zugewandten Bildern, erklang schon jenes Lied, das bei Mâdhava sein Echo findet in den Worten „Lebet in Wonne, so lange euch zu leben beschieden. Dem forschenden Auge des Todes kann niemand entrinnnen; wenn dereinst eure Hülle zu Asche verbrannt ist, wie soll da das Leben zurückkehren!" [15]) „Die grosse Masse, so führt Mâdhava aus, huldigt dem Spruche des weisen Brihaspati, dass Reichtum und Genuss des Menschen höchstes und einziges Ziel sind und dass ein im Jenseits begründetes Ideal nicht existiert. Cârvâka leuchtet als

die Perle aller atheistischen Schulen. Seine Erfolge stehen siegreich über jedem Widerspruch; in ihrer überwältigenden Mehrheit hält sich die Menschheit an seinen Wahlspruch: Des Menschen einziges Ziel besteht in sinnlichen Freuden; wenn die Blume dieser Freude auch unter Dornen spriesst, wenn die Freude nicht ohne Leid erworben werden kann, wer wird so thöricht sein, um des Schmerzes willen auf die Wonne zu verzichten. Nur Narren geben die Sinnenfreude hin, weil sie unter Gefahren gepflückt und eingesammelt wird. Wenn ihr daher sagt, der sinnliche Genuss sei jederzeit mit Leiden untermischt, dem Menschen aber gebühre als Ziel und Lohn eine reine ungetrübte Freude, so antworte ich: der Schicklichkeit des Menschen bleibt es überlassen, sich die Sinnesfreude so schmerzlos wie möglich zu bereiten. Für Sinnesfreude ist der Mensch geschaffen; ein Jenseits giebt es nicht. Unsere Gegner behaupten zwar, dass ein ewiges Glück den Guten erwarte; sie deuten auf jene weisen, tieferleuchteten Männer hin, die mit grossem Aufwande Opfer darbringen; würden sie das thun ohne die sichere Aussicht ewiger Wonne? — Seid doch nicht so närrisch, antworte ich. Das Opfer an Agni, die drei Veda, der heilige Dreistab des Asceten und das Streuen der Asche sind nur ein bequemes Mittel reichen Unterhalt zu gewinnen. Diese frommen Büsser sind Betrüger, der Veda eine widersinnige Rhapsodie von Spitzbuben. Es giebt keine Strafe im Jenseits, keinen Himmel als Belohnung. Tod und Vernichtung ist unser Los. Darum soll der Mensch das Leben auskosten, so lange noch ein Funken Lebens in ihm glüht; er möge sich laben am köstlichen Tranke sinnlicher Wonne, wenn er auch immer tiefer in Schulden sinkt. Im Tode endet alles, auch das Schuldverzeichnis. Oder wie kommt es, dass nicht der Verstorbene in liebender Teilnahme für seine Angehörigen zurückkehrt, um zu warnen, zu belehren, wenn es wirklich eine andere Welt des Glückes oder der Strafe giebt? Das Jenseits und aller religiöse Kult sind Lug und Trug, ausersonnen von Spitzbuben und Dämonen."

In ähnlicher Weise schildert die epische Dichtung [16]) uns jene Materialisten, die dem Phantom der Vergnügen nachstürzen und von Woge zu Woge fortgerissen werden. „Ihr Begehren ist auf alles Niedrige gerichtet." Sie sprechen: „Nur mit der Gegenwart haben wir zu schaffen; wer hat jemals ein Jenseits gesehen und ist von dort zurückgekehrt." Die anders denken, werden einst wahrnehmen, wie trügerisch der Gedanke an ein Jenseits war, und wie er sie um Freude und Lust gebracht hat. „Ja, es giebt kein jenseitiges Leben, keine Höhe des Glückes, die den Büssenden aufnimmt. Ich bin betrogen." In wenigen Strichen wird ihr Bild in folgender jainistischen Schilderung entworfen. „Der Mensch giebt sich den Vergnügen und Lustbarkeiten hin und wird zuletzt vom Fangnetz des Betruges erfasst. Er denkt, ich habe nie eine andere Welt gesehen; wohl aber sah und sehe ich mit meinen Augen die Freuden dieses Lebens. Die Wonne dieses Lebens liegt in unserer Hand; die des künftigen Lebens aber ist ungewiss. Wer weiss und kann uns sagen, ob es überhaupt eine andere Welt giebt. Wenn ich das Leben geniesse, so finde ich mich in Gesellschaft der breiten Massen." [17]) An anderer Stelle trauert ein Mönch, dass er umsonst in Busse und Kasteiung des Lebens Freuden erstickt. Da sind doch jene um vieles verständiger, die dem Wahnbilde eines Jenseits Lebewohl zugerufen, um sich in den Taumel der Freuden zu stürzen. Im Volke gewinnt die den Sinnen schmeichelnde Lehre wachsenden Anhalt. Die Herolde des Materialismus mehren sich; sie gehen aus den Reihen der Mönche und Büsser hervor. Früher waren sie entschlossen, in Entbehrung und Entsagung zu leben. Aber nachdem unter ihnen die Worte Cârvâka's Wurzel gefasst, schreiten sie von Laster zu Laster und veranlassen andere sich dem Laster hinzugeben. Sie sinnen nur auf Vergnügen und Befriedigung der Leidenschaft. Sie werden Sklaven der Begehrlichkeit und Lüste und versinken tief in die Sinnlichkeit. In grellen Farben wird hier ein Sittengemälde

des Materialismus entworfen. Von den verderblichen Folgen einer Lehre, die mit dem Unterschied von Seele und Körper, den Unterschied von Gut und Bös, von Tugend und Laster aufhebt, die im Menschen nur einen Haufen aufeinander prallender Atome erblickt, dem ein Unrecht ebensowenig zugefügt werden kann, wie einem Stein und Sandhaufen, wird nachdrücklich gewarnt.[18])

Das ist das Bild des indischen Materialismus. Seine Bestandteile können wir durch zwei Jahrtausende bis in die Epoche des entstehenden Buddhismus zurückverfolgen.

Ihm parallel läuft die sophistische Skepsis.

Um die Wende des sechsten Jahrhunderts waren Logik und Dialektik in den Vordergrund der philosophischen Spekulation getreten.

Den Stoff durchdringend und zerlegend zeigt die logische Untersuchung immer neue Formen stofflichen Seins, welche sich vom geistigen Sein unterscheiden. Die Logik und Dialektik beschäftigt sich in erster Linie mit dem Stoffe, um zu beweisen, dass Alles, was der Mensch gestützt auf persönliche, sinnenfällige Wahrnehmung als Sein erklärt, nur eitel Trug und Schein ist. Die Dialektik zertrümmert den ganzen Kreis von Vorstellungen, in denen sich das Bild des Menschen und der Welt, des Lebens und der Erkenntnis aufbaut.

Aber wenn alles, was wir sinnen und denken, fühlen und empfinden nur leere Vorstellungen sind, die sich äusserlich in der Gestalt des Wortes zeigen, besitzt dann unser Denken überhaupt eine Wahrheit und Festigkeit? Lässt sich alsdann nicht mit ebensoviel Recht das Gegenteil behaupten, was sind Gott und Welt, Seele und Körper, Diesseits und Jenseits, was sind Gut und Böse, Tugend und Laster? Das alles gehört in den Bereich unserer Vorstellungen; wo liegt der Massstab für Beurteilung des in diesen Vorstellungen gegebenen Inhaltes? Besitzen sie überhaupt einen Inhalt? oder löst sich nicht alles in leere Namen auf, über die man streiten mag.

War die Dialektik aus einer einfachen Wortinterpretation zum System der Logik emporgestiegen, das alle Arten des Seins in bestimmte Gruppen und Kategorien teilte und eine innerlich abgeschlossene Weltanschauung ergab, so sank sie von dieser Höhe sofort zur „haarspaltenden Wortklauberei" herab, zu einer Dialektik, die sich anheischig machte, alles zu beweisen, alles zu widerlegen. Die logische Richtung bildete sich zur Sophistik und Eristik aus. In der Eristik erhielt die Dialektik eine mächtige Verbündete.

Rednerkämpfe waren schon in altvedischer Epoche eine gesuchte Belustigung der höheren Stände Indiens gewesen. Könige und Fürsten, hohe Frauen scheuten sich nicht in die Arena hinabzusteigen, um den Kampf mit diesem oder jenem Führer und Meister aufzunehmen. Ja die ganze indische Philosophie ist in ihrem Grundwesen durchzogen von dem Streben der Eristik, d. h. in der Aufrollung aller möglichen Probleme und Fragen, in dem Für und Wider des Disputes den Sieg der Wahrheit zu erkämpfen. Die ganze Methode ruht auf der Disputation. Das Epos [19]) selbst ist in einer Reihe seiner klassischen Dialoge ein Repräsentant des Geistes dieser Eristik.

Dieser angeborne Zug der alten Philosophie erweiterte sich allmählich zum Streit um Worte und Namen. Der Disput soll über die Wahrheit oder Irrtümlichkeit eines Satzes entscheiden. Da liegt denn die entscheidende Macht in der Kunst der Rede. Aus der Überlegenheit der Rede mehr noch als aus der Überlegenheit der Gründe wächst der Triumph. Die Dispute gestalten sich zu rednerischen Schaustücken. Je glänzender sich aber die rednerische Fülle entfaltete, je prunkender und packender die Darstellung wurde, desto tiefer sank der Inhalt. Handelt es sich doch nicht mehr um Wahrheit und Wissen, sondern um den Schein des Wissens. Um vor der Zuhörerschaft als Sieger dazustehen, griff man zu den wunderlichsten Beweisen und rednerischen Kniffen. Der Stolz

dieser Sophisten gipfelte in dem Ruhme, alles beweisen zu können. Ihr Handgewaffe war der syllogistische Beweis, in dessen Verwertung die sich befehdenden Parteien wahre Prachtstücke sophistischer Jongleurkunst zur Schau stellten. „Dieses ist so und nicht so, nein so, aber nicht so", so hallt es an den Höfen der Fürsten und in der Waldeseinsamkeit der philosophierenden Asceten. Streitobjekt ist eine bestimmte These oder Behauptung. Sie wird, wie die Dichtung sich ausdrückt, ganz erfüllt mit syllogistischen Beweisen. Und nun fallen die Gegner „wie Habichte über das Beutestück her, zerhacken und zerpflücken es". „Wenn du mir sagst, dies sei dünn, so behaupte ich, es sei dick; behauptest du, es sei dünn, so beweise ich dir, dass es dick ist." Die objektive Wahrheit schwindet. Recht wollen diese streitsüchtigen Logiker Niemanden einräumen; als Sieger möchten sie um jeden Preis dastehen. Sie verstehen es ebenso gut zu beweisen, dass es ein Jenseits giebt, wie, dass alles mit dem Tode endet, dass Seele und Körper wesenhaft verschieden, wie, dass es nur körperliche Substanzen giebt. Heute machen sie die Tugend zum Laster und morgen das Laster zur Tugend. Der Wahrheit entzieht die steitlüsterne Dialektik jede feste Grundlage.

Wir gewinnen hier ein merkwürdiges Seitenstück zu dem griechischen Sophisten.[20]) Für den Sophisten giebt es keine allgemein gültige Wahrheit, sondern nur einen subjektiven Schein der Wahrheit, kein objektives Wissen, sondern nur ein Meinen. Die praktische Anwendung dieser Skepsis ist die Eristik. Wenn keine Annahme an und für sich wahr ist, sondern jede nur für diejenigen, denen sie wahr erscheint, so kann jeder Behauptung eine beliebige andere mit gleichem Recht gegenübergestellt werden; es giebt keinen Satz, dessen Gegenteil nicht ebenso wahr wäre. Statt des objektiven Interesses an der Erkenntnis der Dinge bleibt auch dem indischen Sophisten nur das subjektive an der Bethätigung einer formellen Dank- und Redefertigkeit, und diese kann

ihre Aufgabe nur in der Widerlegung anderer finden, nach dem einmal auf eine eigene positive Überzeugung verzichtet ist.“ Die Sophisten werden Eristiker und die Sophistik wird zur Kunst, alles in Zweifel zu stellen und jeder Behauptung zu widersprechen. Je toller der Satz, je vernunftwidriger, desto geeigneter ist er, um die Gewandtheit des sophistischen Wortkämpfers hervortreten zu lassen.

Um ein wirkliches wissenschaftliches Ergebnis ist es den Eristikern garnicht zu thun, sondern nur darum, dass der Gegner oder Mitunterredner in Verlegenheit gebracht und in Schwierigkeiten verstrickt werde,[21]) aus denen er sich nicht heraus zu wickeln weiss, dass jede Antwort, die er geben mag, sich als unrichtig darstelle, und ob dieses Ergebnis durch richtige Folgerungen gewonnen, oder durch Fehlschlüsse erschlichen wird, ob der Mitunterredner wirklich oder nur scheinbar widerlegt ist, ob er selbst sich besiegt fühlt, oder ob er nur vor den Zuhörern als besiegt erscheint, zum Schweigen gebracht oder lächerlich gemacht ist, darauf kommt es nicht an. Ist eine Erörterung dem Sophisten unbequem, so springt er zur Seite; begehrt man von ihm eine Antwort, so besteht er darauf, nur zu fragen; will man zweideutigen Fragen durch nähere Bestimmung entgehen, so verlangt er ein Ja oder Nein; denkt er, man wisse zu antworten, so verbittet er sich alles; weiss er sich garnicht mehr anders zu helfen, so betäubt er den Gegner mit Reden, deren Albernheit jede Erwiderung abschneidet. Den Schüchternen sucht er durch anmassendes Auftreten zu verblüffen, den Bedächtigen durch rasche Folgerungen zu überrumpeln, den Ungewandten zu auffallenden Behauptungen, ungeschickten Ausdrücken zu verleiten. Die ausgiebigste Fundgrube für sophistische Künste bieten aber die Zweideutigkeiten des sprachlichen Ausdruckes, und für Zweideutigkeiten war diese Sprache wie geschaffen. „Je weniger es den Sophisten um wirkliche Erkenntnis zu thun war, um so ungebundener musste sich der Witz auf diesem weiten

Felde herumtummeln. Je greller die Ungereimtheit, je lächerlicher die Behauptung, je blühender der Unsinn ist, in welchen der Mitunterredner verwickelt wird, um so grösser ist der Spass, um so höher steigt der Ruhm des dialektischen Klopffechters, um so lauter erschallt der Beifallsjubel der Zuhörer; marktschreierische Possenreiserei und kindische Freude an albernen Witzen ist ihr unterscheidendes Merkmal. Es ist ihnen nicht um sachliche Wahrheit zu thun, sondern nur um Bethätigung einer persönlichen Überlegenheit.“ So hat sich die Dialektik aus der einseitigen Verwendung ihrer Formen zu einer Kunst entwickelt, überall den Schein des Wahren und des Rechtes zu erzeugen. Ihr Stolz liegt in den rednerischen Schaustücken, welche die schwächere Sache zur stärkeren zu machen vermögen.

Wenn es nun aber keine allgemein gültige Wahrheit giebt, so kann es auch kein allgemein gültiges Gesetz geben: wenn der Mensch in seinem Vorstellen das Mass aller Dinge ist, so wird er es auch in seinem Thun sein; wenn für jeden wahr ist, was ihm wahr erscheint, so muss auch für jeden recht und gut sein, was ihm recht und gut dünkt. Jeder hat mit anderen Worten das natürliche Recht, seiner Willkür und seinen Neigungen zu folgen, und wenn er durch Gesetze und Sitte daran gehindert wird, so ist dies eine Verletzung jenes Naturrechts, ein Zwang, dem Niemand verbunden ist, sich zu fügen, wenn er ihn zu durchbrechen oder zu umgehen die Macht hat. Die Sophistik sagt, dass das Gleiche, was dem einen gut oder nützlich ist, dem anderen schädlich sei; dass also das Gute etwas ebenso relatives sei. Eine Folge dieser Relativität ist es, dass man über Fragen des Rechts beliebig für und wider disputieren kann.

Schon in früher Zeit hatte sich die Spekulation in Indien dem Wesen des Rechts, seinem Ursprung und Wandel zugewandt. Es gab eine Art Rechtsphilosophie, deren Gegenstand das Problem des Rechts bildete. Und aus dieser

Philosophie war eine Skepsis, ein Zweifel an der Objektivität des Rechts, hervorgegangen, der sich ganz in den gleichen Sätzen und Vorstellungen bewegt, wie die griechische Skepsis. Rätselhaft sei der stete Wechsel und Wandel des Rechts. Das Recht scheint mit dem Tage, mit den Personen sein Antlitz zu ändern. Unrecht nimmt die Gestalt von Recht, Recht die Gestalt von Unrecht an, ist eine häufig wiederkehrende Redensart. Man streitet sich über den Ursprung des Rechts; den einen fliesst das Recht aus Herkommen und Sitte, den anderen aus der Willkür des Gesetzgebers. Unnütz sei es, den Spuren des Rechtes nachzugehen. Es bestehe kein innerer Unterschied zwischen Recht und Unrecht.[22]) Man sieht den Schlechten Unrecht thun und seine That gilt für Recht; man sieht den Guten Recht üben und seine That gilt für Unrecht. Alle Menschen sind voller Zweifel bezüglich der unterscheidenden Merkmale von Recht und Unrecht. Wer nach der Objektivität des Rechtes forscht, den treibt das Recht in ein Labyrinth von Zweifeln, aus dem ihn kein Ausgang mehr hinausführt. In diesem Wirrwarr bekennen sich die einen zum Eingeständnis: wir wissen nicht, was recht ist. Andere machen den Wechsel und Wandel des Rechts abhängig von Zeit und Ort. Die radikale Strömung der sophistischen Rechtsphilosophie findet die einzige Lösung in dem Satze, dass Gewalt das Recht begründe. Über dem Recht steht die Macht. In der Macht habe das Recht seinen einzig festen Halt. Das Recht sei ein Ausfluss der Gewalt des Stärkeren. Macht und Reichtum entschieden hier auf Erden. Macht und Reichtum erzeugen das Recht. Die Macht des Stärkeren, der Vorteil entscheidet über Recht und Unrecht. Solche Sätze begegnen uns zahlreich. Das wahre Recht, so spricht der grösste Rechtssophist des Epos, entquillt dem Reichtum, entströmt der Macht. Was sonst Recht genannt werde, verdiene nicht diesen Namen. Die Sophisten werden Wegelagerern verglichen, die das Recht ausplündern und zerfetzen, so dass keine Spur objektiven

Rechts mehr an der Ordnung der Menschen haftet. Was mir nützt, das ist mir Recht. Und die indischen Sophisten verstehen es, jeden ihrer Sätze so siegreich durchzufechten, dass alles sich vor ihrer Redefertigkeit beugt.

Ist das natürliche Recht einzig das Recht des Stärkeren, dann sind alle positiven Gesetze auf diesem Standpunkt nur als willkürliche Satzungen, die von denen, welche die Macht dazu haben, in ihrem eigenen Nutzen aufgestellt werden: die Regierenden machen zum Gesetz, was ihnen nützt, das Recht ist nichts anderes, als der Vorteil des Machthabers. Nur Thoren und Schwächlinge werden sich deshalb durch jene Gesetze gebunden glauben. Der Aufgeklärte weiss, wie wenig es damit auf sich hat. Das sophistische Ideal ist die unbeschränkte Herrschermacht, wäre sie auch mit den ruchlosesten Mitteln erworben. Das letzte Ergebnis ist mithin hier das gleiche, wie in der theoretischen Weltbetrachtung, die unbeschränkte Subjektivität: in der sittlichen wie in der natürlichen Welt wird ein Werk des Menschen erkannt, der durch sein Vorstellen die Erscheinungen, durch seinen Willen die Sitten und Gesetze erzeugt, der aber weder hier noch dort durch Natur und Notwendigkeit der Sache gebunden ist.

So stellt sich das Bild der indischen Sophisten dem der griechischen Eristiker gegenüber. Ihr Zweifel zerstört alles ernste Streben nach Wahrheit; ihre sittlichen Grundsätze sind gefährlich. Der religiöse Glaube ist nur ein Vorurteil der breiten Masse. Als äusserer, aber höchst charakteristischer Zug tritt nun dazu ihr ganzes Auftreten, so anspruchsvoll und prahlerisch, ihr unstetes Wanderleben, ihr Gelderwerb, ihr Haschen nach Schülern und Beifall, ihre gegenseitigen Eifersüchteleien, ihre oft lächerliche Ruhmredigkeit.

Wie sehr sich die Dialektik zur Kunst entwickelt hat, alles in Zweifel zu stellen und jeder Behauptung zu widersprechen, zeigt folgendes Bild.[23])

„Da habe ich, Lieber, manche gelehrte Adelige gesehen,

feine erprobte Eristiker, die Haare zu spalten schienen, die mit ihrem Scharfsinne Systeme sozusagen zerschnitten. Denen war zu Ohren gekommen: „Der Ascet Gotama selbst wird auf der Wanderung dieses Dorf oder jene Stadt besuchen." Da stellten sie eine verfängliche Frage zusammen. „Diese Frage wollen wir dem Asceten Gotama vorlegen: giebt er uns auf die Frage diese Antwort, so werden wir ihm auf diese Weise das Wort verdrehn, giebt er uns aber auf die Frage jene Antwort, so werden wir ihm auf andere Weise das Wort verdrehn." Der Eristiker sinnt nur darauf, den Gegner in Verlegenheit zu bringen, in das Netz zweideutiger Fragen zu locken, in das er sich verstrickt und aus dem er sich nicht mehr herauszuwinden weiss. Jede Antwort, auf die der Mitunterreder verfällt, wird als unrichtig hingestellt. Fehlschlüsse werden erschlichen, um den Gegner dem Hohn der Zuhörer auszuliefern. Wird er selbst in die Enge getrieben, so betäubt er den Gegner mit einem Wortschwall, der jede Erwiderung abschneidet.

So verkörpert sich in den „erprobten Eristikern", welche Buddha durch ihr anmassendes Auftreten überrumpeln wollen, die Streitsucht und Eitelkeit der Dialektik des Zeitalters.

Man erinnere sich des klassischen Bildes, das uns schon im Suttanipâta entgegengetreten ist. Die Disputanten stürzen aufeinander ein und suchen sich gegenseitig als Narren zu brandmarken; von frivoler Streitlust getrieben, regen sie sofort einen zweiten Disput an. Alles Streben ist auf den Ruhm der Redegewandtheit gerichtet. Mit ihren Schaustücken prangen sie vor aller Öffentlichkeit. Mit Fingern soll man auf sie hindeuten, bis sie im Kampfe unterliegen. Dann kommt der Schwarm der Kinder und Weiber, stürzt ihnen nach, höhnt und spottet ihrer.

Alle die einzelnen Züge der dialektischen Eristik sammelt das Epos[24]) in der Gestalt jenes Vaiçya, der von sich erzählt,

wie er früher ein vedalästernder, streitsüchtiger Sophist gewesen und nun zur Strafe als Schakal wiedergeboren wurde. Viel unnützes Wissen habe er sich angeeignet, indem er sich der nichtsnutzigen Sophistik hingab und überall als Streiter im Kampfe auftrat. Seine Waffe war die Dialektik. Sie gewann ihm Sieg auf Sieg. Er erwarb sich den Ruhm eines gewandten Redners, indem er mit der dröhnenden Wucht des Wortes jeden Einspruch zurückschlug.

Mehrfach wird diese alles bewältigende Gewandtheit hervorgehoben. Der Sophist heisst Schwätzer, Redner, Schreihals; verachtungswürdiges Volk seien zwar die Eristiker; aber Redefertigkeit, die Kunst des Wortes, stehe ihnen in seltenem Masse zu Gebote. Wo die Gründe schweigen, da schreien und toben sie um so lauter, um ihren Gegner niederzuwerfen. Wie eine Meute Hunde stürzen sie aufeinander ein. Ihrer scharfen Zunge kann nichts widerstehen. Das ist der Sophist des Zeitalters epischer Dichtung: das Bild eines vollendeten Klopffechters, dessen Ruhm um so höher steigt, je lauter die Rede im Beifallsjubel der Zuhörer widerhallt.

Wo das Ziel wirklicher Erkenntnis schwindet und marktschreierische Possenreisserei an seine Stelle tritt, die bis zur kindischen Freude an den grellsten Ungereimtheiten hinabsteigt, wenn sie nur durch das Packende und Neue besticht, da löst sich alles in Zweifel auf, Zweifel an Gott und Seele, Jenseits und Ewigkeit, Zweifel an den Begriffen von Gut und Böse, von Tugend und Laster. So werden uns denn die redegewandten Sophisten hingestellt als Männer, die „alles anzweifeln",[25]) „deren charakteristisches Wesen im Zweifel besteht". Giebt es ein Jenseits, giebt es kein Jenseits? Giebt es ein geistiges Sein, giebt es nur ein körperliches Sein? „Sie bekennen sich zu Ansichten wie: die Welt hat ein wirkliches Dasein oder sie hat keine reale Existenz; die Welt ist unwandelbar oder sie ist wandelbar; die Welt hat einen Anfang oder sie hat keinen Anfang; die Welt hat ein Ende oder sie

hat kein Ende.“ [26]) Der gleiche Zweifel dringt in das Gebiet der Sitte ein. Was den einen sittlich gut scheint, dünkt den anderen schlecht. „Es ist gut gehandelt, schlecht gehandelt; es verdient Lohn, verdient Strafe. Es giebt eine Seligkeit, es giebt keine Seligkeit; es giebt eine Hölle, es giebt keine Hölle.“

So bildet sich eine Schule der Skepsis, die den Satz ausspricht, dass eine Sicherheit des Wissens nicht zu gewinnen. Ihre Anhänger heissen Syâdvâdinas, insofern ihr wissenschaftliches Bekenntnis sich auf das „Vielleicht“, auf das „es könnte wohl sein“ einschränkt, Ajñânavâdinas, insofern sie jede Sicherheit des Wissens in Abrede stellen. Das Bekenntnis des Zweifels und des Nichtwissens ist zum Schlagworte in ihrer Mitte erhoben. Ein anziehendes Bild dieser Schulen entwirft das mehrfach erwähnte Brahmajâlasutta. Es beschreibt uns eine Klasse von Philosophen, die nur in zweideutiger, doppelsinniger Rede zu antworten wissen. Ein klares Ja und Nein wagen sie nicht zu bieten, wenn sie gefragt werden, ob dies gut oder schlecht, Tugend oder Laster ist. [27]) Sie stehen ganz unter dem Einfluss „jener gelehrten und gewandten Disputanten, der Haarspalter, die alle Lande durchziehen, um des Gegners Ansicht zu bekämpfen“. „Sie wollen weder das eine noch das andere sagen und weichen jeder Frage und jeder Antwort aus. Auf die Frage: Ist es so? antworten sie: Ich weiss es nicht; ist es in der Art? antworten sie: Ich weiss es nicht; ist es in anderer Weise? Ich weiss es nicht.“ Allem setzen sie ihr „Nichtwissen“ (Ajñâna) entgegen: „Giebt es ein künftiges Leben? Ich weiss es nicht. — Giebt es kein künftiges Leben? Ich weiss es nicht. — Besteht und besteht die Seele nicht fort? Ich weiss es nicht. — Giebt es Freuden als Lohn der Tugenden, Schmerzen als Strafe für das Böse? Ich weiss es nicht. — Giebt es ein Jenseits, giebt es lebende Wesen im Jenseits? Wie ist das Jenseits beschaffen? Ist es so oder so? In dieser oder jener Weise?“ Jede Frage prallt an ihrer Agnosis ab.

Die Skepsis bildet sich dadurch zu einem neuen Systeme

der Dialektik und Interpretationskunst um, indem sie alle Arten von Deutungen aussinnt, in welchen Sein und Nichtsein den Dingen beigelegt werden können. „Ihr könnt die Existenz eines Dinges von dem einen Gesichtspunkt aus bejahen, von dem andern Gesichtspunkte aus verneinen; ihr könnt zugleich Existenz und Nichtexistenz dem Dinge unter dem Gesichtspunkte verschiedener Zeiten beilegen."[28]) Diese Abzweigung der Skepsis findet sieben Arten des Ausdrucks, um von einem Ding Sein und Nichtsein zu behaupten. Es weckt einen eigentümlichen Eindruck wie diese haarspaltende, alles zerlegende und zerplitternde Richtung den Zweifel in der Vieldeutigkeit des Ausdrucks, in dem Wesen der Sprache und des Wortes zu bekämpfen sucht. Nicht auf die Wahrheit, sondern auf die Sprechweise richtet sie ihre dialektische Schärfe und kehrt in einem gewissen Sinne zum alten Wesen des Nyâya zurück, das ja ursprünglich zu einer sichern Erklärung des vedischen Wortes gegenüber der Vielseitigkeit des Ausdruckes anleitete. Aber das alte Nyâya erfasste im Worte das ewige Brahma, den Urgrund alles Seins. Die zur Skepsis entwickelte Dialektik hängt sich an den Ausdruck, ohne bis zur Wirklichkeit des im Nomen ausgeprägten Seins vorzudringen. Der Zweifel und das Nichtwissen spiegeln sich in einem Nominalismus wieder, der Worte, aber keine Begriffe, der sinnliche Einzelwahrnehmungen, aber kein über die Sinne hinausragendes Sein zulässt. Die sophistische Skepsis findet zuletzt ihren einzigen Halt in dem, was die Sinne der Erkenntnis und dem Empfinden bieten. Der Zweifel, der die Wahrheit zerstört, mündet im Sensitivismus, der Zweifel, der der Sittlichkeit den Boden entzieht, mündet im Sensualismus. Und so vereinen sich die Philosophen des Stoffes, die Prakritivâdinas oder Materialisten mit den Philosophen des Zweifels, den Ajñânavâdinas oder Skeptikern auf der Grundlage des krassesten Materialismus.

Das Wesen des zum Agnostizismus ausgebildeten Systems

liegt in dem Grundgedanken, dass von der übersinnlichen Welt ein sicheres Wissen nicht zu erlangen, so lange sie unserer eigenen persönlichen Wahrnehmung verschlossen bleibt, und dass wir nur fragend und zweifelnd über das Jenseits reden können. „Wenn ihr mich fragt, ob es ein künftiges Leben giebt, so antworte ich: „Wenn ich ein künftiges Leben einmal verspüre, so werde ich euch das Wesen dieses Zustandes auseinandersetzen.“ Auf die Frage, ob dieses künftige Leben so ist oder so? antworte ich: „das ist nicht meine Sache“; fragt man: besteht es in jener Form? so sage ich: „auch das geht mich nichts an“; ist es von dem jetzigen Zustand verschieden? „das geht mich nichts an.“ — Ist es nicht verschieden? „Auch das geht mich nichts an.“ — Alsdann werden die Fragen auf das Gebiet der Sitte hinübergeführt. „Giebt es dort Freuden und Leiden als Lohn der Tugend und Wirkung der Handlungen? Giebt es keinen Lohn, keine Strafe? Giebt es lebende Wesen nach dem Tode? giebt es keine?“ Auf alle Fragen, die sich der Agnostiker stellt und zwar in den wunderlichsten Redewendungen, nur um alle Arten und Möglichkeiten in den Bereich seines Zweifelns zu ziehen, kommt als Antwort zurück: „Das geht mich nichts an. Entscheidend ist einzig meine persönliche Wahrnehmung.“ Der Skeptiker beschränkt seinen Wissenskreis auf die positiven Thatsachen sinnenfälliger Wahrnehmung. Alles Andere entzieht sich seinem Wissen. Die Folgerungen werden sofort auf das sittliche Gebiet übertragen.[29])

Ihr sittlicher Standpunkt ist der des mechanischen Determinismus.

„Grosser König!“ so sagt der Sophist Kassapa Purâna.[30]) „Eine Sünde kann von Niemand begangen werden, mag er selbst eine gesetzwidrige Handlung ausüben oder andere dazu veranlassen, mag er selbst Menschen verstümmeln oder durch andere verstümmeln lassen, mag er selbst peinigen oder andere dazu anleiten, mag er selbst Trauer verursachen oder andere

dazu veranlassen. Er kann morden, plündern, rauben, in Häuser einbrechen, wegelagern, Ehebruch begehen, die Unwahrheit sagen; eine Sünde kann damit nicht begangen werden. Er gleicht der Speiche am Wagenrade, die durch die Bewegung des Rades mit in die Rotation versetzt wird. Und sollte der König auch Massenmorde begehen, so dass die Erde einem grossen Leichenhaufen gliche, eine Sünde würde das nicht sein; eine Strafe im Jenseits würde der That nicht folgen. Ein Mensch mag an das Südufer des Stromes gehen und Mord und Todtschlag häufen, Jammer und Elend herbeiführen, einer Sünde macht er sich nicht schuldig, ebenso wenig verfällt er der Strafe im Jenseits. Er mag an das Südufer des Flusses herantreten und Almosen geben, Opfer darbringen und Opfer darbringen lassen, in allen diesen Handlungen liegt keine Tugend und sie erwartet kein Lohn im Jenseits. Es giebt keine Sünde und keine Bestrafung der Sünde; keine Tugend und keine Belohnung der Tugend."

„Ob man mich fragt, was Tugend und Sünde, oder ob man fragt, was eine Brodfrucht sei, beide Fragen werden in der gleichen Weise beantwortet." Tugend und Laster bleiben ohne Einfluss auf den Lebensgang des Menschen. „Der Weise und der Thor müssen den vorgezeichneten Lauf durchmessen und das Mass ihres stofflichen Seins erschöpfen. Der Weise kann den Faden nicht abkürzen durch Tugend, Opfer und Busse; dem Bösen wird das Ende nicht hinausgeschoben durch seine Sünden. Das Mass der Leiden wie der Freuden muss ausgefüllt werden. Alle sind gleich; es giebt kein Übermass und kein Mangel, kein Höher und kein Niedriger. Wie der Draht sich durch das anhängende Gewicht aufrollt, so rollt sich der Lebensfaden in seiner ganzen vorgemessenen Länge ab."[31]) Es giebt nur eine Notwendigkeit, nämlich die des bewegten Stoffes.

„Es giebt kein Almosen, kein Opfer und Tugenden, die eine Frucht für das Jenseits hervorbringen, keine Freuden, keine Schmerzen einer anderen Welt, kein ewiges Diesseits,

kein ewiges Jenseits. Vater und Mutter sind leere Begriffe. Es finden sich keine heiligen und weisen Brahmanen, die kraft ihrer eingeborenen Weisheit das Dunkel des Diesseits und Jenseits erhellen könnten. Aus vier Elementen wird der Mensch gebildet und im Tode kehren die Elemente zu ihrem Ursprung zurück!“ [32])

Die Sophisten sind Leugner des Sittlichen, indem sie die Verantwortung für gute und böse Thaten leugnen und jede Verpflichtung den Eltern gegenüber mit dem Satze bestreiten „Es giebt keinen Vater, keine Mutter“. Ja sie gehen soweit, die Identität des Menschen mit sich selbst zu verneinen, indem sie nur eine auf und nieder flutende Masse von Atomen zulassen, die jeden Augenblick ein anderes Sein darstellt, so dass wir in keinem Moment derselben Persönlichkeit gegenüber stehen. Das ist die Lehre von der Ununterscheidbarkeit, die so drastisch im dritten Schisma der Jaina beleuchtet wird, als die Asceten sich für Niggantha-Mönche ausgeben, vom König aber mit den Worten verspottet werden: „Wie so seid ihr Mönche? Ihr seid ununterscheidbar. Ihr möget Mönche sein oder nicht, wer kann es wissen; ich mag ein frommer Laie sein oder nicht.“ [33])

So kommt nach jeder Seite hin die Rückwirkung der theoretischen Skepsis auf die sittlichen Überzeugungen zum Vorschein, und wie die Betrachtung ihre einzige Grundlage zuletzt in dem sinnlich greifbaren Stoffe findet, so hängt sich das Rechtsgefühl an die Vorstellung der rohen Macht und Gewalt als der einzig massgebenden Norm des Handels. Macht erzeugt Recht, dieser Satz war zum Retter aus dem Labyrinth des Zweifels geworden. Die moralische Skepsis entwickelte sich zum rohesten Cynismus, der alle Scheu vor Göttern und religiösen Überlieferungen wegwarf und alles Göttliche dem Hohne der Masse preisgab.

Es ist ein charakteristischer Zug im Bilde des indischen Skeptizismus, dass er mit rücksichtsloser Vordringlichkeit in die Öffentlichkeit tritt und um die Gunst der Masse wirbt.

Sie kommen in Schwärmen herangezogen; alle Versammlungen hallen wieder von ihrem Streitrufe. Die Religion wird dem Gespötte ausgeliefert. Die Mönche werden als Hungerleider verschrieen, mit den niedrigsten Schimpfwörtern bedeckt. „Faules Bettelvolk, schmutzige Geizhälse. Zum Stabe der Bettler habt ihr gegriffen, um vom Joche der Arbeit frei zu sein.“ [34]) Eine jainistische Stelle besagt, das gewöhnliche Volk glaube, die Menschen würden Bettelasceten, um auf leichte Art sich den Unterhalt zu erwerben. Ziehen sie durch Städte und Dörfer, so sind sie den Insulten ausgesetzt. Und allerdings müssen diese wandernden Bettler sich vielfach durch ihre Zudringlichkeit sehr lästig gemacht haben; eine wahre Hausplage wurden sie für die Hausmütter, die immer mit vollen Händen geben sollten. [35])

Dass religiöse Übung und Mönchtum zum Gelderwerb herabgesunken war, darüber wird häufig Klage geführt. Aber die materialistischen und sophistischen Volksprediger verstehen sich nicht weniger auf das Gewerbe. Gerade gegen sie richtet sich die Klage, dass Wanderredner überall unter der Flagge des Rechts den niedrigsten Gelderwerb treiben, indem sie mit ihrem neuen Ideal hausieren gehen, gleich jenen Götzenbilderträgern, die von Haus zu Haus ziehen, ihre Bilder zur Verehrung darreichen und dafür reichen Entgelt erhalten.

Die Sophisten wollen Tugendlehrer sein und sie betrachten es als ihre Aufgabe ein in Dharma ausgeprägtes Ideal allem Volke zu künden. Äusserlich nehmen sie die Kleidung und die Lebensweise der vedagläubigen Mönche an, „kahlköpfig, in braune Gewänder gehüllt“. Aber im Gewande der alten Ascese haschen sie überall nach schnödem Gewinn. Gleichwie sich daher ihre religiös-philosophische Weltanschauung als eine zum Cynismus gesteigerte Entartung der alten Schule darstellt, so trägt diese Richtung in ihrem äusseren Gepräge das Zerrbild eines in sich zerfallenen Mönchtums zur Schau.

Wie man redete, davon giebt eine klassische Stelle des

Majjhimanikâya Zeugnis. Sie zeigt, dass vielerorts das Ascetentum tief im Ansehen gesunken war. „Da kommen sie ja, die Kahlköpfe, die Asceten, dieses dreiste Gesindel, einer dem andern auf den Fersen. Beschaulichkeit, Beschaulichkeit heucheln sie vor, mit ihren gebeugten Schultern und gesenkten Blicken, die Feinschmecker, die schauen und hinschauen und herschauen und nachschauen. Gleichwie etwa die Eule am Ast eine Maus erspäht und schaut und hinschaut und herschaut und nachschaut oder gleichwie der Schakal am Bache nach Fischen auslugt und schaut und hinschaut und herschaut und nachschaut, oder gleichwie etwa die Katze im Kehrichtwinkel des Hofes die Ratte auflauert oder der Esel vom Karren losgeschnallt in den Hof zum Kehrichthaufen geht: ebenso kommen sie da, diese Kahlköpfe von Mönchen, das dreiste Gesindel, einer dem andern auf den Fersen. Beschaulichkeit, Beschaulichkeit heucheln sie vor, mit ihren gebeugten Schultern und gesenkten Blicken, die Feinschmecker, die schauen und hinschauen und herschauen und nachschauen.“ [36])

Eine seltsame Sprache! Sie zeigt uns, wohin das morsche Ascetentum treibt. Hier eine zur cynischen Ungebundenheit ausschreitende Busse, dort der Cynismus eines aus grobsinnlichen und sophistisch-skeptischen Elementen herauswachsenden Sensualismus; der ungezügelte Rigorismus und die wilde Genusssucht stehen sich im Zeitalter des entstehenden Buddhismus gegenüber.

Buddha lehnte die eine wie die andere Richtung ab; aber die Elemente, die er ausstossen möchte, finden in seiner Weltanschauung den fruchtbarsten Nährboden. Der „Erleuchtete“ erscheint in seinem religiös-philosophischen System als das echte Kind des atheistischen Indien.

Im Buddhismus spiegelt sich das Bild des atheistischen Indien wieder. In seinem Kern und Wesen gelangen die zersetzenden Elemente des Materialismus und Nihilismus zur üppigen Entfaltung.

II.

Die materialistischen und nihilistischen Elemente des Buddhismus.

Sie werden meinem Satze sofort das leuchtende Ideal der Sittlichkeit entgegenhalten, durch das der Buddhismus den höchsten sittlichen Fortschritt innerhalb der indischen Spekulation bezeichnet. Im Materialismus und Skeptizismus hingegen werden die höchsten Ideale des Menschen zu Grabe getragen. Da kündigt sich die Auflösung aller Sitte an. Doch fassen wir zunächst die ontologischen und psychologischen Prinzipien des Systems ins Auge. Mit den aus diesen Prinzipien sich ergebenden sittlichen Folgerungen wollen wir alsdann das Humanitätsideal vergleichen. Es wird sich zeigen, dass dieses Humanitätsbild nur einen Abgrund sittlicher Fäulnis verdeckt. Die sittlichen Anschauungen sind nicht auf dem Boden des Buddhismus erwachsen. Sie stehen in Widerspruch mit seinen philosophischen Grundanschauungen.

Was lehrt der Materialismus? Der Mensch ist ein Aggregat bewegter Stoffteile. Es giebt keine Kontinuität und Einheit des Wesens, noch weniger ein geistiges Sein. Es giebt keinen Träger einer sittlichen Verantwortung; es giebt keine Tugend und kein Laster, nur bewegte Atome, aber keine sittlich gute oder böse Handlung.

Was lehrt der Skeptizismus? Es giebt keine objektive Wahrheit, kein objektives Recht. Ein Unterschied von Gut und Böse lässt sich nicht beweisen. Es giebt nur Worte, aber keine objektiven und allgemeinen Vorstellungen. Gott, Seele, Mensch sind Worte; als einheitliche und dauernde Realität lassen sie sich nicht beweisen. Was lehrt der Buddhismus von der Einheit des Menschen und der Kontinuität des Seins? Es giebt keine Wesenheit, die als einheitliches Ding besteht und dem Worte „Mensch“ entspricht. „Mensch“ ist ein leeres Wort, ein Schall. Dem Schall „Mensch“ entspricht ein bewegtes

Aggregat von Einzelteilen. Es giebt keine innere Einheit, sondern nur ein Neben- und Nacheinander. Es giebt kein Leben, sondern nur eine mechanische Bewegung wie bei einer Drahtpuppe. Es giebt keinen, der handelt, sondern nur ein Handeln und Leiden, ohne Träger des Handelns oder Leidens. Es giebt keinen, der tötet, und keinen, der getötet wird. Es giebt nur eine aus vier Elementen zusammengesetzte Maschine. Wenn sie stille steht in der Bewegung, tritt der Tod ein. Alles ist Schein. Der Jenseitsglaube ist eine ausgereifte Narrenlehre.

Ein System, das solche Ansichten ausspricht, vereinigt nur die allergröbsten Elemente des Materialismus und Nihilismus. Eine solche Philosophie ist nur ein Zusammenfluss zersetzender Elemente. Und das muss vom Buddhismus gelten.

Ich werde mich darauf beschränken, eine Reihe von Aussprüchen zusammenzustellen. Beachten Sie, wie der Buddhismus selbst mit unverhüllter Offenheit die Folgerungen aus der Lehre zieht.

Ich beginne mit dem Dialoge des Königs Milinda. [87])

Milinda, der König, fragt nach dem Namen des buddhistischen Mönches. „Ich heisse Nâgasena", antwortet der Letztere. „Meine Genossen nennen mich ebenfalls Nâgasena; doch ob meine Eltern mir den Namen eines Nâgasena, oder Sûrasena, oder Vîrasena geben, es bleibt sich gleich; es ist nur ein Name, eine Art des Ausdrucks, eine passende Bezeichnung, ein bequemer Weg zu zählen; leerer Schall ist Nâgasena; ein persönliches Sein und Wesen steckt nicht hinter dem Namen." Der König bemerkt: „Wenn es aber kein persönliches, von Selbstbewusstsein getragenes Wesen giebt, wer ist es denn, der euch Mönche mit allen religiösen Gegenständen ausrüstet, wer giebt euch Gewandung, Speise, Lagerstätte, Arznei und andere Mittel in der Krankheit? Wer ist's, der von dem Allem Gebrauch macht? Wer hält die sittlichen Gebote? Wer widmet sich der Betrachtung, wer erreicht das Ziel das Pfades, die Früchte, Nirvana. Wer ist es, der tötet, einem andern das Leben raubt

oder schenkt? Wer soll es denn sein, dem die fünf Todsünden zur Last gelegt werden können? Giebt es keinen Träger des persönlichen Bewusstseins, dann giebt es auch keine Verantwortung; es giebt nichts Gutes oder Schlechtes, keine Tugend, kein Laster; es giebt keine guten oder bösen Handlungen, keinen Dieb und Mörder, keinen Ehebrecher und Meineidigen, keine Frucht der guten und bösen Handlungen. Diejenigen, die dich unterrichtet haben, existieren nicht; deine Weihe existiert nicht. Wenn deine Genossen dich anreden mit dem Namen Nâgasena, wer ist denn dieser Nâgasena? Sind es die Haupthaare, Nâgasena? — Nein; vielleicht die Hauthaare? — Auch nicht; sind die Nägel, die Zähne, die Haut es? — Nein; das Fleisch, die Sehnen oder die Knochen? — Nein; das Mark, die Milz, das Herz? — Nein." Der König nennt jedes einzelne Glied; die Antwort lautet immer verneinend. Ist eine der fünf Hauptgruppen Nâgasena? Nein; bilden alle fünf Hauptgruppen zusammen den Nâgasena? Nein; ist etwas ausser den fünf Hauptgruppen der Nâgasena? Nein? Nun, so schliesst der König, wenn das alles nicht unseren Nâgasena ausmacht; dann sehe ich, so viel ich auch fragen mag, den Nâgasena nicht; Dann giebt es keinen Nâgasena. Dann sagt du eine Unwahrheit, wenn du dich Nâgasena nennst. Es giebt keinen Nâgasena. Nâgasena ist nur ein Klang."

Milinda zieht mit berechnender Konsequenz die Folgerungen aus dem Satze, dass uns nur Namen, keine Realitäten, nur Phantasiebilder, keine allgemein gültigen Begriffe in unseren Vorstellungen entgegentreten. Sind alles nur Namen und giebt es keine zusammenfassende Einheit als Trägerin der Handlung und des Leidens, dann ist jede Verantwortung aufgehoben. Es giebt Niemanden, dem die Verbrechen, Mord, Diebstahl, Unsittlichkeit, Lüge zur Last gelegt, es giebt Niemanden, dem eine gute Handlung, wie Almosen spenden zum Verdienst angerechnet werden könnte. Ein Unterschied von Gut und Böse, von Tugend und Laster bleibt ausgeschlossen. Diese

Folgerungen scheinen dem König so einleuchtend, dass sie einer eingehenden Begründung nicht mehr bedürfen. Sie fliessen aus dem Nominalismus des Nâgasena, den der letztere noch kräftiger hervorhebt, wenn er weder in den einzelnen Gliedern, noch im organischen Aufbau der Glieder und Teile des menschlichen Körpers die Träger des Namens anerkennen will. Aus dem metaphysischen Nihilismus leitet sich mit eherner Notwendigkeit der ethische Nihilismus ab. Oder man vergleiche mit diesen aus dem nominalistischen Grundprinzip sich ergebenden Schlüssen die ethischen Anschauungen der materialistischen und sophistischen Häresiarchen, wie sie in dem Sutta uns geschildert wurden. Die Gleichheit springt sofort in die Augen. „Es giebt keine Sünde; von Niemanden kann ein Verbrechen begangen werden; es existieren keine Mörder, Räuber, Diebe, Ehebrecher in der Welt. Es giebt keine Lüge und keinen Betrug. Und wenn du die Erde in einen Leichenhaufen verwandeln würdest, so wäre das kein Verbrechen; es giebt kein lohnendes oder strafendes Jenseits, keine Tugend und keinen Lohn der Tugend, keine Sünde und keine Strafe der Sünde."

Was Purâna Kassapa ausspricht, das hält der König Milinda dem buddhistischen Tugendlehrer als sittliche Folgerung seines erkenntnistheoretischen Standpunktes vor Augen. Oder besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Buddhist und Cyniker?

So scheint es. Dem Materialisten ergeben sich seine ethischen Grundsätze aus der mechanischen Notwendigkeit, die den Menschen mit sich reisst, wie das rollende Rad die Speiche in steter Bewegung hält. Nicht die Speiche bewegt, sondern die treibende Bewegung im Rad; nicht der Mensch handelt, sondern die Masse der aneinander wirbelnden Elemente. Von einer grundverschiedenen Auffassung hingegen scheint der buddhistische Metaphysiker auszugehen, wenn er im Namen nur Klang und Schall findet, von einer Auffassung, die dem ethischen Nihilismus jener Materialisten schroff gegenübersteht.

Nâgasena will den König belehren, dass das nominalistische Prinzip keineswegs die Realität der sittlichen Welt ausschliesst. Nâgasena mag ein blosser Name sein und doch kann mit diesem Namen die Wirklichkeit eines sittlichen, zum Nirvâna führenden Handelns fortbestehen. Der Mönch tritt der Fragestellung des Königs mit einer parallelen Reihe von anderen Fragen gegenüber.

„Majestät sind von zartem Körperbau und wenn Ihr zur Mittagszeit auf dem heissen, rauhen Sande wandelt, dann werden Ew. Majestät Füsse wund; Ihr fühlt Schmerz und körperliches Unbehagen. Saget an, kommt Ihr zu Fuss oder zu Wagen? — In einem Wagen? Wenn Ihr in einem Wagen kommt, so erklärt mir doch, was das für ein Ding ist, das Ihr Wagen nennt. Ist es etwa die Deichsel des Wagens? Nein — ist es die Achse? Nein — die Räder? Nein — der Kasten? Nein — das Joch? Nein — die Zügel? Nein — die Peitsche? Nein. Ist etwa alles zusammen, Deichsel, Achse, Räder, Kasten, Joch, Zügel, Peitsche der Wagen? Auch das nicht. — Ist etwas anderes ausser diesem der Wagen? Nein, ehrwürdiger Herr. — Nun denn Majestät, obschon ich Euch genau frage und ausforsche, so entdecke ich doch nichts von einem Wagen. Was Ihr da Wagen nennt, ist leerer Schall. Wo ist denn der Wagen? Ihr sagt eine Unwahrheit, wenn Ihr behauptet, in einem Wagen angekommen zu sein. König! Ihr seid der mächtigste Fürst von ganz Indien; welche Furcht bewegt Euch denn, eine Unwahrheit zu sagen? Hört ihr 500 Griechen und 80000 Mönche, die ihr hier zugegen seid: König Milinda giebt vor, in einem Wagen gekommen zu sein, doch wenn ich ihn bitte, zu erklären, was ein Wagen ist, dann gelingt es ihm nicht. Ist das gut zu nennen?“

Da forderten die Griechen ihren König auf, dem Mönche die Antwort nicht schuldig zu bleiben. Milinda erwiderte: „Ich spreche keine Unwahrheit. Aus der Deichsel und aus der Achse und aus den übrigen Teilen entsteht das, was man einen

Wagen nennt, als ein blosser Name, eine Benennung, ein konventioneller Ausdruck". — Richtig, o König, und ebenso entsteht aus den Haupthaaren und aus den Hauthaaren und aus den übrigen Teilen das, was man Nâgasena nennt, als ein blosser Name, eine Benennung, ein konventioneller Ausdruck. Aber im eigentlichen Sinne ist eine persönliche Wesenheit, die in der Einheit des Selbstbewusstseins ruht, in jenen Teilen nicht vorhanden. Es bleiben Teile, die nur im Namen zusammengehalten werden. Aber „Teile" ist schon zu viel gesagt; es giebt bloss Einzelstücke, die im Wortbild „Wagen" zu einem nominellen Ganzen zusammentreten. Das bekräftigt dann der Mönch durch den Hinweis auf die alte Rede Buddha's und den Spruch, den er der Schülerin Vajira eingeprägt. „Wie das Wort Wagen nur meldet, dass die Einzelstücke zusammenhalten, so sagen wir beim Anblick der fünf Gruppen: „es ist ein lebend Wesen". [38])

Das Bild und der Vergleich sind also nicht neu; sie gehören der altbuddhistischen Predigt an. „Mâra, der Versucher, der die Menschen in Irrtum und Ketzerei zu verstricken trachtet, erscheint vor einer Nonne und spricht zu ihr: „Durch wen ist die Persönlichkeit geschaffen? Wo ist der Schöpfer der Person? Die Person, die da entsteht, wo ist sie? Wo ist die Person, die vergeht?" Sie antwortet: „Wie meinst du, dass eine Person sei, Mâra? Falsch ist deine Lehre. Nur ein Haufen wandelbarer Gestaltungen ist dies; nicht findet sich hier eine Person. Wie da, wo die Teile des Wagens zusammen kommen, man das Wort „Wagen" braucht, so ist auch, wo die fünf Gruppen sind, die Person da." [39])

Hat Nâgasena des Königs Schlussfolgerung widerlegt? In breitem Wortschwall, mit sophistischer Redefertigkeit lenkt er Milinda's Aufmerksamkeit von der Kernfrage ab, wie es möglich sei, dass den Menschen noch Verantwortung treffe, wenn das einheitliche Subjekt der Verantwortung fehlt. Der Vergleich mit dem Wagen soll über den Grundirrtum hinweg-

täuschen. Allerdings bilden die einzelnen Stücke für sich nicht das Ding, dem wir den Namen Wagen beilegen. Aber alle Teile sind gestaltet und zur Einheit eines Ganzen hingeordnet, das in dem harmonischen Zusammenwirken aller Teile zu einem bestimmten Zweck, dem des Tragens und Fahrens, ein neues reales Sein darstellt. Und dieses reale Sein wird in dem Namen „Wagen" bezeichnend ausgedrückt. Das Wesen des Wagens ist somit etwas überaus Reelles in den gemeinsamen Eigenschaften, vermöge deren das Einzelding dem allgemeinen Begriffe „Wagen" und nicht dem Begriffe „Haus" zugeordnet wird. Der Buddhist hingegen leugnet dieses Allgemeine, in welchem sich die gemeinsamen wesentlichen Eigenschaften einzelner Dinge zu einem realen Wesensbilde vereinen, kraft dessen das Einzelding d i e s e s Sein und nicht ein anderes Sein darstellt. Der Buddhist kennt nur das Einzelne und Besondere an, Knochen, Haut, Mark, Sehnen, Glieder in der mit dem Namen „Mensch" bezeichneten Stoffgruppe; Deichsel, Räder, Achse, Joch in der durch das Wort „Wagen" unterschiedenen Elementengruppe. Sein Standpunkt ist also der eines ausgeprägten Sensitivismus, der nur das Einzelne und Sinnenfällige gelten lässt und auch dieses nicht als Ganzes, sondern nur als Masse nebeneinander liegender Teile, die hier so, dort so genannt werden. Seine Auffassung unterscheidet sich in keinem wesentlichen Zuge von der Weltanschauung jenes Materialisten, der behauptet, der Mensch sei nur ein Haufen aufeinander prallender Atome und Elemente. „Der Mensch besteht aus sieben gesonderten Elementarexistenzen, die ohne jeden inneren gestaltenden Einfluss auf ihre gegenseitigen Beziehungen sind. Daher kann von Töten und Töten lassen, Hören und Erkennen nicht geredet werden. Es giebt kein einheitliches Wesen, das erkannt werden kann als dieses oder jenes Sein, das gehört werden kann als diese oder jene Persönlichkeit, das getötet werden kann, als dieser oder jener Mensch. Wenn Jemand einem Andern den Kopf abschlägt, so raubt er keinem Wesen

das Leben. Er stösst mit seinem Schwerte nur in einen Haufen einzelner Elemente.“ [40])

Dieser mechanischen Weltanschauung entspricht das erkenntnistheoretische Prinzip des Buddhisten, und die ethischen Folgerungen kann er ebensowenig bestreiten wie der Materialist, der sie offen ausspricht, wenn er jede sittliche Verantwortung leugnet. Er verbirgt sie nur unvollkommen hinter der sophistischen Redegewandtheit und den dialektischen Kunstgriffen. Das Grundelement der buddhistischen Seelenlehre ist der schroffste Materialismus. Immer wieder kehrt die buddhistische Metaphysik zu ihrem materialistisch-nominalistischen Standpunkt zurück. [41])

Was ist der „Wagen“? „Nur eine Art des Ausdrucks für Achse, Räder, Joch und andere bestandgebende Teile, die in eine bestimmte Lage zu einander gebracht sind; wenn wir den einzelnen Teilen uns prüfend zuwenden, so entdecken wir, dass es in Wirklichkeit und im eigentlichen Sinne nichts giebt, was dem Namen „Wagen“ entspricht.“ Was ist ein Haus? „Eine Art des Ausdrucks für Holz und andere bestandgebende Stücke des Hauses, die einen Raum in bestimmter Lage umschliessen; aber ein Haus im absoluten Sinne existiert nicht.“ — Was ist die Faust? „Eine Art des Ausdruckes für die Finger, den Daumen in bestimmter Haltung.“ — Was ist die Laute? „Ein Name für das Stück, auf das die Saiten gespannt, für die Saiten u. s. w.“ Was ist eine „Armee“? „Ein Name für Elefanten, Pferde, Fusssoldaten?“ Stadt? „ein Wort für Befestigungen, Häuser, Thore u. s. w.“, Baum? „ein Wort für Stamm, Äste, Laubwerk u. s. w.; wenn wir jedoch die einzelnen Stücke untersuchen, dann entdecken wir nichts, was dem Worte Baum entspricht. Ebenso verhält es sich mit den Worten „lebendes Wesen“, und „Ich“; es sind nur Arten des Ausdruckes für die Gegenwart der fünf Gruppen; sobald wir in das Einzelne eindringen, bleibt nichts von dem lebenden Wesen als Grundlage für die Vorstellung des „Ich bin“, des „Ich“ übrig; mit

anderen Worten: in Wirklichkeit giebt es nur Namen und Einzelerscheinungen." Alles andere, so folgert der Buddhist, sind Wahnbilder. Wir bedienen uns wohl der Wendung „lebendes Wesen"; aber es bleibt uns nur eine konveniente Bezeichnung, um das Eine von dem Anderen zu unterscheiden. Es giebt weder „lebende" noch „nicht lebende" Dinge. Der Ausdruck „Leben" entspricht einem Phantasiebilde.[12])

Die Vorstellung eines lebenden Wesens begreift in sich unlösbare Widersprüche. Denn „wer da glaubt, es gäbe ein lebendes Wesen, muss entweder annehmen, dass dieses Leben zu Grunde geht, oder dass es nicht zu Grunde geht. Hält er sich an die Ansicht, dass das Leben nicht zu Grunde geht, so muss er eine ewige Fortdauer zugestehen. Und die Ewigkeit der Fortdauer widerspricht den Thatsachen. Glaubt er hingegen, dass das Leben nicht fortdauert, so verfällt er der Irrlehre des Nihilismus. Ewige Fortdauer und ewige Vernichtung sind gleich unmöglich." Daraus folgt, dass uns das Wort „Leben" nur als konventioneller Ausdruck, als N o m e n gelten darf; ein Leben existiert nicht. Der buddhistische Nominalismus wurzelt in der Lehre vom leblosem Stoffe, im Materialismus.

„Wer kann sagen, was denn dieses „lebende Ich" sei, das von sich behauptet „Ich lebe". Ich kann mir drei Fälle denken."

Er nimmt an, dass Empfindung das Ich sei, indem er spricht: Empfindung ist mein lebend Ego; oder er nimmt an, dass Empfindung nicht sein lebend „Ich" darstellt, indem er sagt: Empfindung ist nicht mein Selbst." Es ist aber noch eine dritte Ansicht denkbar. „Wahrlich weder ist Empfindung mein lebend Ich, noch auch hat mein lebend Ich keine Empfindung. Mein Ich h a t Empfindung, h a t die Fähigkeit zu empfinden."

Nun tritt sofort die sophistische Dialektik wiederum in der Behandlung der drei Möglichkeiten hervor. „Bruder, es giebt dreierlei Empfindungen, die angenehme, die unangenehme, die teilnahmlose Empfindung. In welcher von diesen drei Empfindungen entdeckst du das lebende Ich?"

„Wenn jemand eine angenehme Empfindung hat, so empfindet er nicht zu gleicher Zeit etwas Unangenehmes, noch auch hat er ein teilnahmloses Gefühl; er fühlt nur eine angenehme Empfindung. Umgekehrt, wenn jemand etwas Unangenehmes empfindet, hat er nicht zu gleicher Zeit eine angenehme, noch weniger eine teilnahmlose Empfindung. Wenn hingegen eine Person ein teilnahmloses Empfinden hat, dann hat sie zu gleicher Zeit ebensowenig ein angenehmes als ein unangenehmes Gefühl."

Nun sind aber angenehme, unangenehme, teilnahmlose Empfindungen vorübergehende Erscheinungen, die in Abhängigkeit von bestimmten Ursachen auftreten und hinwiederum aufhören und verschwinden. „Wenn jemand eine angenehme Empfindung hat, so denkt er, „das ist mein lebend Ich". Und wenn die Empfindung erlischt, so stellt er sich vor, dass sein „Ich" entschwunden ist. Umgekehrt denkt er auch bei einem unangenehmen Gefühl „Das ist mein lebendes Selbst", und später „Mein Ich ist entschwunden". Die gleichen Vorstellungen wiederholen sich bei der teilnahmlosen Empfindung. Daraus ergiebt sich, dass derjenige, der in der Empfindung sein lebendes „Ich" sucht, zu dem Geständnis gebracht wird, dass selbst während des Lebens das „Ich" keinen festen Halt hat, dass es hier etwas Angenehmes, dort etwas Unangenehmes, an dritter Stelle etwas Gleichgiltiges, also immer etwas Verschiedenes darstellt und daher einem ununterbrochenen Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Das Empfinden ist nicht das lebende Selbst.

Aber auch diesen Satz hält der Buddhist nicht aufrecht. Er findet dessen Widerlegung in der Thatsache, dass die Vorstellung eines „Ich" sich mit der Thatsache der Empfindung verknüpft. Also giebt es doch ein „Ich", das empfindet. Wer hingegen behauptet, dass das „Ich" Empfindung *hat*, d. h. die Fähigkeit des Empfindens besitzt, der möge sich die Frage beantworten. „Gesetzt, jede Empfindung, wie immer sie auftritt, würde schwinden; wenn es nun gar keine Empfindung

mehr gäbe, liesse sich dann noch ein Etwas bezeichnen, von dem man sagen könnte: „Dies bin ich?“ Die Antwort soll natürlich lauten: „Giebt es kein aktuelles Empfinden, dann besteht auch kein „Ich“ als Träger des Empfindens.“ Damit ist für den Buddhisten erwiesen, dass der Begriff des Lebens und der persönlichen Wesenheit als Trägerin des Lebens Gegensätze und Widersprüche einschliesst. Der Zweifel lässt keine dieser Vorstellungen als massgebend gelten. In jeder Fassung des Begriffes entdeckt der Buddhist einen unlösbaren Widerspruch; er gelangt nicht zur Klarheit.

So ist seine Methode innerlich bestimmt und getragen durch das Prinzip des Skeptizismus, der die Möglichkeit bestreitet, eine sichere Kenntnis zu gewinnen. Und das Endergebnis ist ein erkenntnistheoretischer Nihilismus.

„Irrtum ist es, zu behaupten, dass der Heilige nach dem Tode fortbesteht, dass er nicht fortbesteht, dass er zugleich existiert und nicht existiert, dass der Heilige weder existiert, noch auch nicht existiert.“ [43]) Krasser lässt sich das Prinzip dieses erkenntnistheoretischen Nihilismus nicht aussprechen. Und Buddha's Jünger haben sich nicht gescheut, ihrem Meister die Konsequenz seiner Methode des Zweifels vor Augen zu stellen, eine Konsequenz, die in nichts sich vom Grundgedanken des Materialismus unterscheidet. Der Materialist sagt: Mit dem Tode erlischt Alles, da findet Denken und Wollen für immer sein Ende. Ein vom Körper verschiedenes Sein existiert nicht. Was wir unser innerstes und lebendes Selbst oder Seele nennen, überdauert nicht den Zerfall der Elemente.

Und nun höre man, wie Yamaka des Meisters Lehre deutet. „So verstehe ich das Wort des Heiligen, dass bei der Auflösung des Körpers der Mönch, welcher alle Sünde abgestreift, vernichtet wird und nach dem Tode nicht fort besteht.“ [44])

Welche Antwort findet der Meister gegen diese materialistische Deduktion? Seine Zuflucht ist der Nihilismus. „Nichts

besteht; also kann auch nichts zu Grunde gehen." Ein lebendes Ich als Träger aller Erscheinungen des Lebens, des Denkens und Wollens, Empfindens und Fühlens existiert nicht; somit kann auch keine Rede sein von dem Erlöschen eines lebenden Selbst." Buddha kleidet seine Belehrung in die sophistische Form der Frage, indem er das menschliche Kompositum zergliedernd, in allen Teilen nur ein vorübergehendes Sein vorstellt. Zur Unterlage dient der Begriff des aus fünf Gruppen zusammengesetzten menschlichen Wesens.

Ist etwa die Gestalt dauernd? Nein. — Ist das, was wandelbar erscheint, gut oder schlecht? — Schlecht. — Kann man von dem, was schlecht ist, sagen: das bin ich, das gehört mir. — Nein. In dieser Fragenfolge zeigt Buddha, wie jede der fünf Gruppen wandelbar, schlecht und die Realität eines Ich, einer Seele ausschliesst. „Von jeder Gestalt, Empfindung, Wahrnehmung, von jedem Zustand und jedem Bewusstseinsakt, mag er vergangen, gegenwärtig oder zukünftig sein, mag die Erscheinung subjektiv oder objektiv, innerhalb oder ausserhalb der fünf Gruppen, mag sie grobstofflich oder feinstofflich sein, niedrig oder erhaben, gilt im Lichte der höchsten Erkenntnis der Satz: das bin ich nicht, das gehört mir nicht, das ist nicht meine Seele und mein Selbst."

Aber Buddha beschränkt sich nicht auf die allgemeine Erwägung; den Satz, dass nichts am Menschen und im Menschen als das lebende Ich bezeichnet werden kann, wendet er sogleich auf die Person des Heiligen an. „Du sprichst von dem Heiligen; wer ist denn der Heilige? etwa die Gestalt? Nein, — die Empfindung? Nein, — die Wahrnehmung? Nein, — Zustände? Nein, — Prädispositionen? Nein, — das Bewusstsein? Nein. Ist der Heilige verschieden von Gestalt, Empfindung, Wahrnehmung, Bewusstsein? Nein. Ist nun der Heilige ein Etwas, das keine Gestalt, Empfindung, Wahrnehmung, Bewusstsein hat? Nein."

„Nun schaue, Bruder Yamaka, es ist dir nicht einmal

möglich, anzugeben und zu umschreiben die Existenz des Heiligen in diesem Leben, scheint es da vernünftig, die Behauptung zu wagen, dass der Heilige im Tode erlischt und vernichtet wird?" Es giebt keinen Heiligen, der lebt; also giebt es auch keinen Heiligen, der stirbt oder sich in Nichts auflöst.

Die Begriffe Leben und Fortdauer sind aus dem Bereiche buddhistischen Denkens ausgeschlossen; es giebt kein Sein und Vernichtetwerden, kein Leben und Sterben. Die Grundlage dieses Nihilismus bildet der Materialismus in dem Satze, dass die fünf Erscheinungsgruppen nur Formen der Bewegung darstellen. Äusserlich hüllt sich das Prinzip der Verneinung in das bestechende Gewand sophistischer Skepsis, die sich den Schein giebt, die Wahrheit zu suchen, um nie die Wahrheit finden zu wollen, sondern nur Negation hervorzurufen. Buddha antwortet, indem er jede Antwort umgeht.

„Fragst du mich, ob der Heilige im Tode erlischt oder fortbesteht, so antworte ich: Bruder, die Gestalt ist wandelbar; was wandelbar, das ist schlecht; was schlecht, das ist erloschen und verschwunden. Das Bewusstsein ist wandelbar; was wandelbar, das ist schlecht; was schlecht, das ist erloschen und verschwunden. Die Empfindung ist wandelbar; was wandelbar, das ist schlecht; was schlecht, das ist erloschen und verschwunden." In dieser Weise wird jedes Sein als wandelbar, als schlecht, als erloschen betrachtet. Das Ergebnis ist: Nihil. Der Materialist sagt: der Mensch stirbt, es kommen die Leichenträger und tragen den toten Körper zur Verbrennungsstätte; was da übrig bleibt, ist ein Häuflein aschgrauer Gebeine. Der Buddhist hingegen giebt dem materialistischen Nihilismus ein Mäntelchen in der seltsamsten Kunst sophistischer Rede, er spricht von Erkenntnis und Tugend, um alle Vorstellungen von Gut und Böse, Tugend und Laster in leere Namen aufzulösen. Sein Ideal ist die Öde und Leere des unbedingten Nichts.

Er erfasst die vierfache Leere, die sich erschliesst in den Worten: „Ich bin nirgendwo ein Etwas für Irgendjemand, und nirgendwo giebt es für mich ein Etwas von Irgendjemanden". Und wie dies? Ich bin nirgendwo, d. h. „Er sieht, dass er nirgendwo ein „Ich" hat". — Ein Etwas für Irgendjemand. Er sieht, dass er kein Selbst darstellen kann, um ein Etwas für Irgendjemand zu sein. Das will besagen, dass er Niemanden hat, dessen Bruder, Freund, Schüler er sein könnte.[45])

„Und nirgendwo für mich." Der Sinn ist, dass auch ihm nirgendwo ein persönliches Sein und Wesen gegenübertritt. — „Giebt es ein Etwas von Irgendjemand?" Er erkennt, dass Niemand ein persönliches Sein hat, um ihm gegenüber ein Etwas darstellen zu können, als Bruder, Freund oder Schüler.

In dieser Weise findet er in sich selbst und ausser sich nur die Negation von Allem, was sich in den Namen Bruder, Freund, Schüler als eine sittliche und soziale Wirklichkeit darzustellen scheint. Die sozialen und sittlichen Grundlagen des Lebens, die in diesen und ähnlichen Worten ihren Ausdruck finden, sind nur ein leeres Phantom, Klang und Schall. Es giebt keinen Vater und keine Mutter. In solchen Sätzen springt sofort die Verwandtschaft ins Auge, die Buddhismus und Materialismus verknüpft. Die materialistischen Führer im Zeitalter Buddha's leugnen jede religiöse und sittliche Beziehung; sie verneinen jeden Begriff von Eltern und Kind, von Vater und Mutter, von Bruder und Schwester, von Lehrer und Schüler. „Einen Vater und eine Mutter giebt es nicht," so beginnt eine jener zahlreichen Darstellungen der materialistischen Lehre. Man erinnere sich des Satzes, dass der Mensch nur einen Haufen von Einzelelementen darstellt, die zu einander in keinem innern lebensvollen Bande stehen, von Elementen, die sich nicht näher stehen, wie die Steine oder Sandkörner, die sich zu einem Haufen schichten. Die leblose Masse der buddhistischen Einzelgruppen und die unbeseelte Masse der materialistischen Elemente stehen sich in ihrem Wesen und in ihren Wirkungen parallel

gegenüber. So wie die Bezeichnung Mensch ein leerer Schall ist, so klingt in dem Worte Vater, Mutter nur ein konventioneller Ausdruck für besondere Erscheinungen der Bewegung wider. Mit dem Wesen der Bewegung, wie sie vom Buddhismus gefasst wird, hängt es aufs innigste zusammen, dass sich der Begriff der Identität in ein gehaltloses Phantom auflöst. Buddha zerstört die Kontinuität der Persönlichkeit.

Den buddhistischen Begriff der Persönlichkeit erläutert ein anderer Dialog zwischen Milinda und Nâgasena.[46])

Der König fragt, ob der Mensch wenn eben geboren die Persönlichkeit selbst sei oder etwas anders. Der Mönch antwortet, das eben geborene Wesen sei weder die Person noch jemand anders. Milinda wünscht den Gedanken durch einen Vergleich erläutert zu sehen. Sofort beginnt das dialektische Fragespiel mit seinen verhüllten Sophismen: Sag König, bist du heute, wo du zum Manne herangewachsen bist, eins und gleich mit dem Knaben, der vor vielen Jahren klein und zart in der Wiege lag? ‚Nein', antwortet der König, ‚das zarte Knäblein war eine Person; aber meine gegenwärtige Erscheinung als ausgewachsener Mann ist eine andere Person.' Nun gut, entgegnet der Mönch, wenn dem so ist, dann giebt es kein Ding, das Vater oder Mutter, Lehrer oder Schüler, weiser oder unterrichteter Mann genannt werden könnte. — Sind die Mutter des kleinen Knaben und des erwachsenen Mannes dieselbe Person oder verschiedene Personen? Es sind zwei verschiedene Personen, antwortet der König. — Ist der Schüler vor dem Unterricht und nach dem Unterricht dieselbe Person oder verschiedene Personen? Verschiedene Personen; der Ununterrichtete und der Unterrichtete sind nicht dieselben. — Ist die Person, die das Verbrechen begeht und die Person, die Strafe leidet durch Abschneiden der Hände und Füsse dieselbe oder verschieden? Verschieden; denn die Person, deren Hände das Verbrechen begehen und die Person, deren Hände abgeschnitten werden, sind nicht dieselben. Alle Fragen ver-

neint der König und verstrickt sich in die sophistische Fangschnur, die Nâgasena ausgespannt. Der Mönch hat die Behauptung, es seien verschiedene Personen, hervorgerufen, um die befangenen Anschauungen des Königs zu beleuchten, wenn letzterer meint, durch die buddhistische Lehre von der Bewegung werde der Begriff der Kontinuität aufgehoben. ‚Nein', entgegnet Nâgasena mit einem Male, das zarte Knäblein und der erwachsene Mann sind doch eine und dieselbe Person, und zwar wird die Einheit und Identität durch die Konnexion gewonnen, welche alle die verschiedenen Zeitepochen mit dem ersten Augenblick vereint. ‚Gieb ein Beispiel' antwortet der König. — ‚Nun, wenn ein Mann ein Licht anzündete, könnte es nicht die ganze Nacht leuchten?' Warum nicht? — Ist nun aber die Flamme der ersten Nachtwache eins mit der Flamme der dritten Nachtwache? — Nein. Ist die Flamme der zweiten Nachtwache eins mit der der letzten? — Nein. Nun sag mir, König, war das Licht in der ersten Nachtwache ein anderes, in der zweiten Nachtwache ein anderes, verschieden von dem der dritten und vierten Nachtwache? Nein; durch die Verbindung mit dem ersten Licht leuchtete das Licht die ganze Nacht. — Nun, in gleicher Weise verknüpfen sich die einzelnen Elemente durch die zeitliche Folge. Ein Element geht unter, ein anderes entsteht; sie folgen sich wie in einem Augenblick. In Wirklichkeit bist du weder der gleiche noch ein anderer, wenn du bei der letzten Gruppe des Bewusstseins anlangst.

Wenn hier der Buddhist im Bilde des Lichtes die Einheit und Gleichheit der menschlichen Persönlichkeit in verschiedenen Stadien zu beleuchten glaubt, so hebt er den materialistischen Grundzug nur um so schärfer hervor. Denn die Einheit der Persönlichkeit ist ihm nur die Succession von aufleuchtenden Momenten, die in demselben Augenblicke, da sie aufblitzen auch wiederum verschwinden. Das einzig verknüpfende Band ist die zeitliche Folge der Bewegung. Die Bewegung erklärt uns der Buddhist in einer Reihe von Momenten, die eben nur

ein Augenblicksdasein haben, deren Erscheinen auch das Verschwinden im selben Punkte der Zeit einschliesst. So löst er die innere Einheit in eine äussere auf, die Gleichheit wurzelt nicht in einem dauernden Substrat, das von dem einen Augenblick in den andern hinübergeleitet wird, sondern in der mechanischen Folge von einzelnen Daseinsmomenten, die in sich das denkbar kleinste Mass von Sein darstellen. Das ganze Sein löst sich in einen mechanischen Wirbel von selbständigen Augenblicken auf. Die Seinslehre des Buddhismus trägt also auch in dieser Darstellung ein ausgesprochen materialistisches Gepräge. Das Sein wickelt sich zeitlich ab wie der Draht, der von dem Gewichte beschwert mechanisch sich aufrollt.

Der König zieht aus dem metaphysischen Prinzip des Buddhismus sofort die sittlichen Konsequenzen, indem er unzweideutig zu verstehen giebt, dass die religiös-sozialen Anschauungen notwendig mit denen des Materialismus zusammenfallen müssen. Durch eine sophistische Fragestellung lockt nun der buddhistische Mönch den König zu recht auffallenden Behauptungen, um diesen Ungereimtheiten eine anscheinend nüchterne Erklärung der Kontinuität gegenüberzustellen. Aber es ist eine äusserliche und oberflächliche Analogie, die mit dem Scheine die Wirklichkeit des Materialismus überdeckt. Überall derselbe Zug: mechanische Weltanschauung, verhüllt durch sophistische Dialektik. In Wirklichkeit giebt es kein Leben, sondern nur Momente, die äusserlich dem unbewaffneten Blick eine Einheit darzustellen scheinen, hervorgerufen durch die denkbar schnellste Rotation. Die „Einheit" aller Momente zusammengenommen wird Leben genannt; aber in Wahrheit besteht das, was wir Leben nennen, nur einen unteilbaren Augenblick.

Diesen Gedanken entwickelt uns die buddhistische Metaphysik in höchst offenherziger Weise an einer anderen Stelle. „Wollen wir genau sprechen, so müssen wir sagen, dass die Lebensdauer eines lebenden Wesens überaus kurz ist, schnell vorüber wie der Gedanke, der im Momente aufblitzt. Wie das

Wagenrad in der Kreisbewegung nur immer auf einem Punkte des Reifen rollt und nur in einem Punkte immer die Erde berührt, so dauert das Leben in dem Kreislauf immer nur einen Moment; es folgt ein zweiter und dritter Moment. Mit jedem Moment hört ein lebend Wesen auf, ein anderes beginnt. Das lebende Wesen des entschwundenen Gedankens hat gelebt; es lebt nicht mehr; es wird nicht leben. Das Wesen des folgenden Gedankens wird leben; aber lebt noch nicht und hat noch nicht gelebt; das Wesen des gegenwärtigen Gedankens lebt, hat noch nicht gelebt, wird nicht leben."[47])

Schärfer lässt sich der mechanisch-atomistische Charakter kaum zeichnen, als durch diese Behauptung, dass das, was wir des Menschen Leben zu nennen pflegen, nur den Strom einer sich ununterbrochen folgenden Reihe von momentanen Einzelleben darstellt, wie das Sein nur äusserlich eine Einheit hervortreten lässt. Thatsächlich haben wir eine Masse sich stossender und drängender Einzelexistenzen vor uns. Der Buddhismus ist die vollendete Atomistik des Raumes und der Zeit. In Wirklichkeit ist der König im Recht, wenn er aus dieser Atomistik die Folgerung ableitet, dass der noch nicht unterrichtete und der unterrichtete Schüler, der Verbrecher, dessen Hände die That begehen und der Verbrecher, dessen Hände zur Strafe abgehauen werden, nicht mehr dieselben Personen sind. Das Sophisma des Mönches besteht in der Zweideutigkeit, dass „nichtunterrichtet" und „unterrichtet" sein, die ja verschieden sind, in ihrer Verschiedenheit auf das Subjekt übertragen werden, als wären die unterschiedenen Begriffe „nicht unterrichtet" und „unterrichtet" gleich bedeutend mit dem konkreten Subjekt und Träger „der nicht unterrichtete", „der unterrichtete". In der buddhistischen Vorstellung aber müssen thatsächlich auch „der nichtunterrichtete", und „der unterrichtete", „der Mensch im Knaben- und Mannesalter", „Vater" u. s. w. als ebensoviele verschiedene Subjekte wie unterschiedene Prädikate betrachtet werden.

Subjekt und Prädikat lassen sich nicht unterscheiden, wie der Buddhist ausdrücklich hervorhebt, d. h. es giebt keinen, der handelt oder leidet; es giebt nur ein Handeln oder Leiden; es giebt keinen Mörder, sondern nur ein Morden, keinen Dieb, sondern nur Diebstahl, keine Eltern, sondern nur ein „Existenz geben", keinen Lehrer, sondern nur ein Lehren, keinen Lernenden, sondern nur ein Lernen; es giebt keinen Strafwürdigen, sondern nur Strafwürdiges, es giebt keinen, den Verantwortung trifft, sondern nur eine Verantwortung. So spricht sich die buddhistische Spruchweisheit [48]) aus:

Nur Leiden findet sich, doch nicht, der leidet,
Nur Thaten finden sich, doch nicht ein Thäter.
Nur Glück des Nirvâna, doch keinen, den's beseligt,
Ein Weg, doch keiner, der drauf wandert.

Und warum? Weil es nur Bewegung giebt, doch keinen, der bewegt wird. So zerstört der Buddhist jede sittliche Verantwortung. Die Übelthat ist kaum geschehen, so ist sie auch schon verschwunden. Und des Königs Urteil trifft nur den Unschuldigen, ein Atom des Seins und der Zeit, das in keinem inneren Verband zu dem früheren Atom des Mordens oder Stehlens steht.

Löst sich jede innere lebensvolle Verbindung schon in dem Individuum auf, so trifft dies noch mehr bei der Seelenwanderung der Wesen zu. Die Seelenwanderung bildet auch im buddhistischen System einen wesentlichen Teil. So lange die klärende Erkenntnis vom Leiden und den Ursachen des Leidens nicht aufgegangen ist, bewegt sich das Individuum im Kreislauf der Geburten; es muss die böse That bis auf den letzten Rest abbüssen. Wenn nun aber die mechanische Auffassung des Buddhismus zu Recht besteht, wie kann dann dasselbe Individuum in neuen Geburten wiederum erscheinen, um das Verdienst oder die Strafe für seine frühere That zu finden.

Der Zweifler richtet an den buddhistischen Mönch die Frage: „Findet Wiedergeburt mit oder ohne Wanderung

statt?" „Wiedergeburt", so antwortet Nâgasena, „tritt ein, ohne dass ein Etwas hinüber wandert, wie Licht vom Lichte entzündet wird, ohne dass das entzündende Licht in das entzündete hinübergeht." Der König wünscht ein anderes Beispiel „Erinnerst du dich der Zeit, da du als Knabe die Verse von deinem Lehrer erlerntest? Sind etwa die Verse von deinem Lehrer auf dich übergegangen?" Nein. — „Nun schaue, in der gleichen Weise wird das Wesen wiedergeboren, ohne dass ein Etwas aus dem früheren Sein in das neue Sein hinübergeht".[10])

Ein spezióses Sophisma, das uns den Nihilismus der buddhistischen Atomistik wiederum nur unvollkommen verhüllt. Denn wenn kein Träger der guten oder bösen Handlung in das neue Leben hinübergeht, dann hat die Wiedergeburt nur den einen Sinn, dass sich eine Bewegung mechanisch weiterpflanzt, bis sie erschöpft ist.

Ein anderes Individuum wird in der nächsten Existenz wiedergeboren. Aber, so fragt der König, was ist es denn für ein Wesen, das in die Erscheinung tritt? „Majestät", antwortet der Mönch, „Name und Form werden wiedergeboren." — Ist es dieselbe unter Namen und Form zusammengefasste Gruppe? — „Nein, es ist nicht das gleiche Individuum; unter diesem Namen und dieser Form begeht jemand eine That, eine gute oder schlechte, und das Ergebnis dieser That verkörpert sich in einer Namen- und Formgruppe, die wiedergeboren wird." In Wirklichkeit ist es also keine Wiedergeburt, sondern die Neugeburt eines anderen Wesens, auf das Schuld oder Verdienst übergehen. Diese Folgerung greift auch der König sofort heraus, indem er behauptet: „Ist es nicht die identische Form- und Namengruppe, dann wird die Schuld der früheren Existenz nicht getilgt". Nâgasena bestreitet dies: „Wenn einer nicht wiedergeboren würde zu einem neuen Dasein, dann würde er im Gegenteil frei sein von aller Schuld; aber es findet eine Wiedergeburt statt, obschon es nicht dieselbe Namen- und Formgruppe ist; eine Loslösung von aller Schuld

und Strafe giebt es nicht.“ Der Buddhist will nun durch Beispiele erläutern, wie trotz der Unterschiedenheit der Individuen eine Kontinuität der Schuld bestehen kann. „Denke dir, König, es hätte jemand dem Besitzer von Mangobäumen reife Mangofrüchte gestohlen, der Besitzer hätte den Dieb erfasst und vor den König gebracht mit den Worten: König, dieser Mensch da hat mir meine Mangos gestohlen. Der Dieb aber würde entgegnen: König, es ist nicht wahr, dass ich dieses Mannes Mangofrüchte gestohlen habe. Die Mangos, die der Mann gepflanzt hat, sind verschieden von den Früchten, die ich hinweggenommen habe. Ich habe keine Früchte des Mannes entwendet. Lass mich ziehen. — Majestät, würdet ihr den Menschen von Schuld und Strafe freisprechen.“ „Er wäre strafbar, antwortet der König; und ‚Warum?‘“. Nun die letzten Mangofrüchte werden von den ersten hergeleitet. „Aber“, bemerkt der Mönch, „ebenso verhält es sich mit Name und Form. Mit der einen Gruppe geschieht eine gute und böse Handlung; das Ergebnis reift in einer andern ‚Namen- und Formgruppe‘.[80]) Deswegen erlöschen Schuld und Strafe keineswegs.“ Der Buddhist leugnet also die Identität des Trägers der Verantwortung, die Verantwortung selbst hingegen, die Verbindung von Handlung und Schuld sucht er im Prinzipe der Kausalität zu stützen und zu schützen. Die verknüpfende Kausalität bleibt aber jene der mechanischen Bewegung, die nur Bewegtes, aber kein einheitliches Subjekt der Bewegung zulässt. Es ist eine passive Bewegung, die sich von einem Atom auf das andere überträgt und mit jedem bewegten Atome ein neues momentanes Sein ins Leben ruft.

Diesen Mechanismus der bewegten Masse soll die Sophistik mit den Vergleichen verdecken, welche eine wahre und innere Kausalität vor Augen zu stellen scheinen.

Man nehme den Fall: ein Mann zündete zur Winterszeit Feuer an, um sich zu wärmen und verliesse dann den Ort, ohne das Feuer auszulöschen. Das Feuer würde sich auf eines anderen

Mannes Feld weiterpflanzen. Der Mann aber würde von dem Besitzer des geschädigten Feldes vor den König gebracht und der Brandstiftung angeklagt. Der Angeklagte lehnte nun die Schuld ab, indem er sagte: „Das Feuer, das ich unterliess auszulöschen, ist nicht mit jenem Feuer identisch, welches des Nachbarn Feld vernichtet hat.“ Würdet ihr das als Grund der Entlastung gelten lassen? — Nein, erwidert der König, die letzte Feuerflamme geht auf die zuerst entzündete Flamme zurück.

Das Sophisma unterschlägt die Thatsache, dass es nur entzündendes und entzündetes Feuer, bewegende und bewegte Masse in der Vorstellung des Buddhisten giebt, aber daneben keinen Thäter, kein vom Feuer und der Bewegung verschiedenes Sein als Wirkursache. Das Feuer müsste zur Verantwortung gezogen werden; einen, der das Feuer entzündet, giebt es nicht in der Weltanschauung des Buddhismus.

Der gleiche Kunstgriff wiederholt sich in dem Vergleiche mit dem Hause, das in Brand gerät und dann Ursache der Zerstörung eines ganzen Dorfes wird. Im buddhistischen System finden wir nur Licht, aber keinen Lichtentzünder, Schuld, aber keinen Schuldigen. Die aufleuchtenden Momente bilden die Schuld. Das ist die Atomistik des Schuldbewusstseins.

Recht interessant beleuchtet sich die Auffassung des Buddhisten in folgendem Vergleiche. „Da hat einer ein junges Mädchen zur Ehe gewählt und das Braut- und Kaufgeld erlegt. Das Mädchen wächst heran und erreicht das entsprechende Alter. Während dieser Zeit war der Käufer und Bräutigam des Mädchens abwesend. Als das letztere herangewachsen war, kommt ein anderer Brautwerber, bezahlt das Kaufgeld und heiratet das Mädchen. Der erste Käufer erhebt Einspruch. Warum hast du mein Weib geheiratet? O, sagt der zweite Käufer, das junge, zarte Kind, für welches du den Preis erlegt hast, ist verschieden von der erwachsenen, heiratsfähigen Tochter, die ich jetzt genommen, und für die ich jetzt den Kaufpreis

bezahlt habe." Hier nun entscheidet der König, dass dem ersten Käufer auch die erwachsene Tochter gehöre. „Obschon es zwei verschiedene Personen sind, das Kind und die erwachsene Tochter, so geht doch die letzte Gruppe auf die erste zurück."

So treten denn nicht Personen in die Erscheinung, sondern nur Gruppen und Massen von Einzelelementen in mechanischer Abhängigkeit von einander.

„Es sind nur Daseins-Elemente, die in gegenseitiger Abhängigkeit zu neuer Erscheinung sich zusammenfinden; von der letzten Existenz wandert nichts in die neue Existenz über, aber die neuen Elemente entstehen auch nicht ohne Abhängigkeit von den alten. Ein wirkliches Sein, ein lebendes Prinzip existiert nicht." [51]) Die neuen Gruppen sind weder gleich noch verschieden. Das Echo ist nicht identisch mit dem Schall, von dem es ausgeht, und doch nicht verschieden, das Spiegelbild ist nicht identisch mit dem Bilde, das den Reflex hervorruft und doch nicht verschieden. Die Verschiedenheit liegt in der Neuheit der Gruppe, die Identität in der mechanischen Abhängigkeit von der vorausgehenden Gruppe.

Aber, so wenden nicht mit Unrecht die Gegner ein, dann giebt es nur Früchte, aber keinen Träger der Früchte, es giebt Niemanden, für den die Früchte reifen. Nun, antwortet der Buddhist, vom Baume sagt man, dass er Früchte trägt, sobald die Frucht an ihm erscheint; so stellen auch die einzelnen Gruppen die Trägerin der Früchte dar, wenn die Frucht der menschlichen Thätigkeit erscheint. Das heisst: Sobald an der Gruppe, welche Baum genannt wird, die erste Frucht erscheint, heisst es: der Baum trägt Früchte. In gleicher Weise spricht man von den Gruppen, welche unter dem Namen Götter, Mensch u. s. w. bekannt sind, je nachdem Glück oder Unglück bei ihnen in die Erscheinung tritt: „Der Gott ist glücklich oder unglücklich. Eines besonderen von der Frucht getrennten Trägers der Frucht bedürfen wir nicht." [52])

Also Gott, Mensch, sind nur Namen, in denen eine bestimmte Gruppe von Elementen äusserlich individualisiert wird, als Trägerin von Glück oder Unglück. In Wirklichkeit giebt es nur glückliche oder unglücklische Mischungen von Elementen.

Der Buddhist vergisst, dass wir nicht bloss sprachlich, sondern sehr wesenhaft die Früchte vom Baume als dem Träger der Früchte unterscheiden. Für ihn aber sind Sätze wie: der Mensch geniesst den Lohn seiner Thaten, nur konventionelle Ausdrücke für ganz mechanische, in der Bewegung entstehende und vergehende Vorgänge, die uns hier als Frucht, dort als Träger der Frucht erscheinen mögen.

Auch Tod und Sterben sind nur leere Ausdrücke. Geburt und Tod sind Wahnbilder unserer Phantasie. „Nur wer keine klare Idee vom Tod hat und nicht versteht, wie Sterben überall nur eine Auflösung der Elemente darstellt, kann zu Ausdrucksweisen gelangen: ein lebendes Wesen stirbt und die Seele wandert in einen andern Körper." Wie sagen doch die Weisen der alten Zeit? „Nur Gruppen von Elementen treten zusammen, sprechen die Weisen; der Tod besteht in der Auflösung der Elemente; wer wahre Einsicht besitzt erkennt dies; ihm schwinden Geburt und Sterben als Wahnbilder." [53])

Wer diese Weisen thatsächlich sind, kann dem nicht zweifelhaft bleiben, der sich der Lehre erinnert, dass des Menschen Sein nur eine Gruppe von Elementen darstellt, die sich in steter Bewegung befinden. „Im Lichte der höchsten Erkenntnis nimmt der Buddhist wahr, dass wenn eine Ursache thätig ist oder die Frucht einer Handlung reift, wir nur in konventioneller Ausdrucksweise von einem Thäter oder einem persönlichen Wesen reden, das die Frucht der Handlung geniesst. Es giebt keinen Thäter, dem die Handlung beigelegt werden kann, es giebt Niemanden, der ihre Frucht geniesst. Nur Teile bewegen sich im Kreislauf. Das ist die richtige Ansicht. Die Handlung und die Frucht wandern weiter und weiter, von ihrer Ursache

bestimmt, wie im Kreise Keim und Baum sich bewegen. Niemand kann erzählen, wann ihre Bewegung begonnen, wann sie enden wird." Das ist die Lehre von der Ewigkeit der bewegten Elemente. Es giebt nur eine ewige Bewegung.[54])

Dieser Satz vernichtet jede Einheit und Kontinuität. Wenn eine Einheit und Dauer noch zulässig ist, so kann es nur jene der Materie und Elemente sein. Ausgeführt wird dieser Gedanke schon in einem der älteren Abschnitte des buddhistischen Kanon. „Selbst der Ungelehrte, Nichterleuchtete wird von Abscheu gegen den aus fünf Elementen bestehenden Körper erfüllt, wirft Leidenschaft und Sünde ab und erlangt eine innere Freiheit. Und warum? Das Wachstum und der Zerfall dieser vier Elementengruppen liegt klar vor Augen, nicht weniger der Weg auf dem sie entstehen und vergehen. Weil diese Vergänglichkeit in so greifbarer Gestalt den Blicken sich darbietet, vermag ein Mensch Hass und Abscheu gegen das Körperliche zu wecken, selbst wenn er noch nicht vom Lichte der Weisheit erfüllt ist. Aber nicht so steht es um das, was wir unser innerstes und persönlichstes Sein nennen und in den Ausdrücken: „Das bin ich, das gehört mir" zusammenfassen. Und doch, wenn es ein „Ich" und ein „Mein" als dauerndes Subjekt gäbe, als Träger der Handlungen, dann dürfte vor dem „Geistigen" eher das Körperliche, als „das Sein und Selbst" des Menschen bezeichnet werden." Und warum? „Nun es ist doch einleuchtend, dass der aus den vier Elementen bestehende Körper, zwei Jahre, drei, fünf, zehn, fünfzig, ja hundert und mehr Jahre dauert, während das Selbstbewusstsein sich in einem ununterbrochenen Wechsel von aufblitzenden und verschwindenden Momenten bewegt. Der Körper, das elementare stoffliche Sein verdiente also am ehesten die Bezeichnung Substanz und Persönlichkeit, wenn nicht auch diese Elemente nur ein vorübergehendes Sein begründeten." So offenbart hier der Buddhist die nächste Verwandtschaft mit jener Lehre, die alles Sein im Stoffe beschlossen findet. Er selbst bezeichnet sein Ideal als ein

solches, dem der Materialismus am nächsten steht. Es spricht sich das nicht weniger deutlich in jener Stelle aus, die uns das menschliche Kompositum als eine Zusammenthat der verschiedenen Elemente beschreibt. „Es ist nur eine Masse von Elementen, die sich gegenseitig zusammenhalten, dass sie nicht sogleich in alle Winde zerstreut werden. Die Erde wird vom Wasser getragen, damit ihr Staub nicht hinweggefegt werde; das Wasser findet seine Stütze im Feuer, das Feuer in der Luft und die Luft hinwiederum stützt sich auf das Element Erde. Weil das menschliche Wesen in dieser Weise zusammengehalten wird, bricht es nicht zusammen, sondern steht aufrecht. Vom Elemente des Windes in Bewegung gesetzt, regt sich das Kompositum der Elemente, wandelt, steht, sitzt nieder, legt sich hin, streckt Arme und Beine aus, zieht sie zurück. Es ist eine aus vier Elementen zusammengesetzte Maschine, die gleich einer Drahtpuppe in Bewegung gesetzt wird und alles Volk durch die äussere Haltung betrügt, als sei sie ein männliches oder weibliches Wesen.“ [55])

Der Mensch ist eine mechanisch bewegbare Puppe, und so wenig man einer solchen Puppe zürnt, wenn sie drohende oder beleidigende Gebärde macht, so unberechtigt sind Zorn und Hass gegenüber einem Menschen. Man grollt doch nicht einer Puppe? Das thun nur Kinder.

„Freund, du hast dich von der Welt zurückgezogen und zürnest einem Manne. Sag mir, Lieber, mit wem zürnest du? Grollst du dem Körperhaar, dem Haupthaar, dem Arm, den Händen, oder welchem Gliede des Körpers? Zürnst du über das Element des Wassers, oder des Feuers, oder des Windes, oder der Erde? Was verstehst du unter dem ehrwürdigen N. N., über den du zürnst? Das sind doch nur die fünf Elementengruppen, die sechs Sinnesorgane. sechs Sinnesobjekte, die sechs Bewusstseinssinne. Mit wem zürnest? mit der Bewusstseinsgruppe? mit der Empfindungsgruppe, der Wahrnehmungsgruppe? mit Form oder mit Namen?“

„Wer diese Analyse des menschlichen Körpers macht, findet keinen Halt mehr, kein Objekt, auf das sich Zorn richten könnte. Hass und Zorn richten sich gegen ein Luftgebilde, das jeder Unterlage entbehrt.“ [56])

Es existiert keine Einheit des menschlichen Wesens. Buddha bestreitet die Möglichkeit des Begriffes der Einheit im Kampfe mit jenem stolzen Sophisten, der alle Welt zum Rednerturnier herausgefordert. „Wer ist im Stande, mit mir zu disputieren?“ Der Meister warf ihm die eine Frage entgegen: Was ist Einheit des Begriffes? Und der Sophist fühlte sich nicht fähig, die Frage zu beantworten, „stand auf und rannte weg“. Die Jünger sind erstaunt über den Erfolg. Der Meister entgegnet: Es ist nicht das erste Mal, dass ich mit dieser Frage jene stolzen, selbstbewussten Helden in die Flucht geschlagen habe. In einer früheren Existenz lebte der Buddha in einer Hütte an den Ufern des Ganges. Da kam ein wandernder Ascet, dem in ganz Indien keiner gewachsen war, um seine Lehrmeinungen zu widerlegen, zu dem Dorfe am Ufer des Ganges und ruft aus: Wer fühlt sich mächtig mit mir zu streiten? Und da er hörte, dass der künftige Buddha in der Nähe war, ging er zu ihm und grüsste ihn ehrerbietig. Buddha fragte ihn: Wünschest du etwa einen Trunk Gangeswasser? Diese Frage wird nun zerlegt nach echt sophistischer Art.

„Was ist der Ganges? Ist der Sand Ganges? Ist das Wasser Ganges? Ist das linke oder rechte Ufer der Ganges? Nun denn, antwortet Buddha, wenn du den Sand, das Wasser, die beiden Ufer ausnimmst, wo kannst du den Ganges finden?“

Der Meister stellt sich hier direkt auf den Standpunkt des Skeptikers, der die Einheit des Begriffes bestreitet und Ganges als ein leeres Wort hinstellt, indem er daran die Mahnung knüpft, doch nicht nach dem leeren Schein zu verlangen, nach eitlen Wahnbildern sich zu sehnen. Ein solches Wahnbild ist auch der Ganges. Niemand kann sagen, was wir darunter verstehen sollen. [57])

So leitet sich aus dem Grundprinzip des Buddhismus, dass alles nur Bewegung, Werden und Vergehen ist, der Materialismus der Seelenlehre und der Skeptizismus der Erkenntnistheorie ab. Es handelt sich nicht um einzelne Elemente, welche die neue Schule in sich aufgenommen, sondern um innerlich gestaltende und massgebende Prinzipien, die vom Begriff des „Seiend-nichtseienden" aus mit logischer Notwendigkeit sich ergeben. Die mechanische und nihilistische Weltanschauung haftet nicht äusserlich dem Systeme an, sondern wächst innerlich aus dem Grundgedanken hervor.

Die Lehre von der Seele erklärt Buddha schlechthin für eine Narrenlehre.[58])

Buddha behauptet stolz, während jede andere Schule machtlos sei gegenüber der Furcht, die des Menschen Streben und Trachten beschleiche, besitze die neue Schule die Macht, „von aller Furcht und allem Zittern das bebende Menschenherz zu befreien". Und worin ruht der Zauber, der alle Furcht und allen Schrecken verbannt? In dem Satze, dass alle Lehre von Gott, Seele, Welt „eine ausgereifte Narrenlehre ist". Hören wir die Rede des „Erleuchteten".

„Es hat, o Mönch, einer den Glauben: Das ist die Welt, das ist die Seele, das werde ich nach meinem Tode werden, unvergänglich, beharrend, ewig, unwandelbar, ewig gleich, so werde ich verbleiben. Der hört vom Vollendeten oder von einem Jünger des Vollendeten die Verkündung der Wahrheit, die alles Anhängen und Genügen an falschen Lehren, Dogmen, Systemen von Grund aus zerstört, die zum Aufhören alles Daseins führt, zur Entäusserung von allem Lebenstrieb, zur Vernichtung der Lebenslust, zum Ende des Wahnes, zur Auflösung, zur Erlöschung. Da wird ihm also zumute: Vernichtet werde ich sein, o, zugrunde gegangen! Nichtmehr werde ich sein! Er ist traurig, gebrochen, er jammert, schlägt sich stöhnend die Brust und gerät in Verzweiflung. Also, o Mönch, tritt unverständiges Zittern aus inneren Gründen ein."

„Und kann wohl, o Herr, unverständige Furcht aus inneren Gründen unterbleiben?

„Kann sein, o Mönch, sprach der Erhabene. Da hat, o Mönch, einer nicht den Glauben: Das ist die Welt, das ist die Seele, das werde ich nach meinem Tode werden, unvergänglich, beharrend, ewig, unwandelbar, ewig gleich, so werde ich verbleiben. Der hört vom Vollendeten oder von einem Jünger des Vollendeten die Verkündung der Wahrheit, die alles Anhängen und Genügen an falschen Lehren, Dogmen und Systemen von Grund aus zerstört, die zum Aufhören alles Daseins führt, zur Entäusserung von allem Lebenstrieb, zur Vernichtung der Lebenslust, zum Ende des Wahnes, zur Auflösung, zur Erlöschung. Da wird ihm nicht also zumute: Vernichtet werde ich sein, o, zugrunde gegangen. Nichtmehr werde ich sein. Er ist nicht traurig, nicht gebrochen, er jammert nicht, schlägt sich nicht stöhnend die Brust, gerät nicht in Verzweiflung. Also, o Mönch, unterbleibt unverständiges Zittern aus inneren Gründen.

„Könntet ihr wohl, o Mönche, ein Gut erlangen, dessen Besitz unvergänglich, beharrend, ewig, unwandelbar, ewig gleich derselbe bliebe? Kennt ihr, Mönche, ein solches Gut?

„Wahrlich nicht, o Herr. — Richtig, ihr Mönche, auch ich kenne ein solches Gut nicht, dessen Besitz unvergänglich, beharrend, ewig, unwandelbar, ewig gleich derselbe bliebe.

„Seid ihr wohl, o Mönche, einem Glauben an Unsterblichkeit ergeben, nach welchem der Gläubige von Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung erlöst würde? Kennt ihr einen Glauben an Unsterblichkeit, der dem Gläubigen Erlösung brächte von Wehe, Jammer und Leiden, Gram und Verzweiflung?

„Wahrlich nicht, o Herr. Wohl, ihr Mönche, auch ich kenne keinen Glauben an Unsterblichkeit, der dem Gläubigen Erlösung brächte von Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung.

„Hängt ihr wohl, o Mönche, einer Schule an, durch welche

der Anhänger vor Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung bewahrt bliebe? Kennt ihr eine Schule, die den Menschen vor diesen Übeln schützen könnte?

„Wahrlich nicht! — Auch ich kenne eine solche Schule nicht.

„Wenn nun das „Ich" vorhanden wäre, könnte es dann auch ein „Mir eigen" geben? Ja, Herr. — Wenn das Eigen, ihr Mönche, vorhanden wäre, könnte es dann auch ein „Mir Selbst" geben? — Freilich, o Herr!

„Da nun weder das „Ich" noch das „Eigen", ihr Mönche, wahrhaft und wirklich erlangt werden kann, wie steht es um den Satz, der da behauptet: Das ist die Welt, das ist die Seele, das werde ich nach meinem Tode werden, unvergänglich, beharrend, ewig, unwandelbar, ewig gleich, ja, werde ich so verbleiben. Ist das nicht, ihr Mönche, eine völlig ausgereifte Narrenlehre?

„Was wär' es denn anders, o Herr, als eine völlig ausgereifte Narrenlehre!"

Mit diesem cynisch ausgesprochenem Satze stellt sich Buddha auf den Boden eines Nihilismus, wie er krasser und schroffer in keiner Çûnyavâda-Schule gepflegt wurde. Die Erörterungen, in welchen sich das Gespräch fortsetzt, führen das Bild der Verneinung in seinen Einzelzügen aus, um in dem Worte „Mensch" jede Faser und jeden Schimmer eines Seins zu zerstören.

„Was es auch an Körperlichem giebt, vergangenes, zukünftiges und gegenwärtiges, eigenes und fremdes, grobes und feines, gemeines und edles, fernes und nahes, alles Körperliche ist der Wahrheit gemäss, mit vollkommener Weisheit, solcherart zu betrachten: Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst. Was es auch an Gefühl giebt, vergangenes, zukünftiges und gegenwärtiges, eigenes und fremdes, grobes und feines, gemeines und edles, fernes und nahes: alles Gefühl ist der Wahrheit gemäss mit vollkommener Weisheit

solcher Art zu betrachten: Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst."

Die gleiche Formel wird auf die Wahrnehmung, auf das Unterscheidungsvermögen, auf das Bewusstsein angewandt. Nichts bleibt haften. Alles zerrinnt im Momente der Bewegung. Wer zur Tiefe einer solchen Erkenntnis hinabsteigt, „von dem, o Mönche, werden die fünf Fesseln irdischen Wähnens verneint, an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmstumpf gleichgemacht, so dass sie nichtmehr keimen, nichtmehr sich entwickeln können".

Und doch soll auf diesem „Palmstumpf" das Ideal edelster Sitte erwachsen. In Mitte der Verneinung soll ein Ideal der Sittlichkeit erblühen, dessen innerer Gehalt dem Buddhismus eine Weihe und Würde giebt, die ihn über alle anderen Schulen Indiens hinaushebt, ja, die geeignet scheint, Indien zu erneuern. Ihr Glanz leuchtet im Bilde edler Menschlichkeit, im Bilde des Friedens und der versöhnenden Milde. Das Menschentum wird zum Gottesbild, und das Gesetz „edler" Sitte bezeichnet das „göttliche" Gesetz des buddhistischen Strebens.

Hier Vernichtung des menschlichen Seins, dort vermeintliche Verklärung zum höchsten sittlichen Adel. Was im Bilde der Seele zerstört wird, soll im Bilde der Sitte um so mehr anziehen.

Das indische Geistesleben ist reich an Gegensätzen. Aber in dem Widerspruch der Seinslehre und der Sittenlehre steht der Buddhismus einzig da.

Die tiefste Kluft des Widerspruches reisst Sein und Sitte auseinander. Man schaue nur hin auf das Gesetzesideal, das uns im Dhammapada oder im Suttanipâta entgegentritt. Ich darf mich auf wenige Sätze beschränken. „Ernstes Streben ist der Pfad zur Unsterblichkeit, Leichtsinn führt zum Tode. Wer in ernstem Streben ringt, der lebt immerdar und stirbt nie; der Leichtsinnige aber ist so gut, wie schon gestorben. Thoren laufen der Eitelkeit nach, die Weisen aber bewahren den sittlichen

Ernst als die köstlichste Perle. Jage nicht der Eitelkeit nach, der Liebe und Lust. Im Ernste der Betrachtung schöpfest du reiche Freude. Der Ascet, der nach dem Ernste sittlichen Handelns trachtet, der den Leichtsinn verabscheut, erscheint wie ein Feuer, das alle grossen und kleinen Fesseln zerstört. Man soll das Herz bezähmen, das so schwer zu bewältigen, so unstät ist, das überall sich hinwendet, wo es einen verlockenden Gegenstand wahrnimmt. Ein bezähmtes Herz bringt Freude. Der Weise soll über seine Gedanken wachen. So wisse denn, dass der Körper gebrechlich ist wie ein Gefäss, und indem du in diesem Gedanken dir die festeste Burg erbauest, greife Mâra den Versucher mit der Waffe des Wissens an. Auch wer den Feind überwunden, soll doch nicht nachlassen in der Wachsamkeit. Keine Mutter, kein Vater, kein naher Verwandter erweiset uns soviel Gutes, als ein wohl bezähmtes Herz.

„Der Tod reisst den Menschen hinweg, der da Blumen sammelt und dessen Geist zerstreut und unachtsam ist, wie die Sturmflut die Wohnung schlafender Menschen überrascht und hinwegfegt. Oder: der Tod unterjocht den Menschen, der Genüsse sammelt und dessen Sinn zerfahren ist, bevor er sich an den Genüssen gesättigt.

„Die eigenen Vergehen und Nachlässigkeiten soll der Weise beachten, aber nicht die Verkehrtheiten und Sünden der Andern. Den schönen, farbenprächtigen Blumen, die keinen Wohlgeruch aushauchen, gleichen die schönen, aber unfruchtbaren Worte eines Mannes, der nicht der Rede entsprechend handelt.

„Lang wird die Nacht dem Schlaflosen, lang der Weg dem Müden, lang das Leben dem Thoren, der das wahre Gesetz nicht kennt. Die Menschen von kurzsichtigem Verstand sind sich selbst die grössten Feinde; denn sie begehen Sünden, deren bittere Frucht sie bereuen müssen. Das ist keine gute Handlung, die man später bereuen muss, und deren Frucht man unter Thränen und Wehklagen einheimst. So lange die

Übelthat ihre Frucht nicht trägt, dünkt sie dem Sünder wie Honig; aber wenn die Frucht reift, duldet er bitteres Leid.

„Hier der Sieger in Schlachten, dort der Sieger über sich selbst. Wer sich selbst überwunden, ist der grösste Sieger. Sich selbst überwinden steht höher als Überwindung aller Völker. Mag einer hundert Jahre leben, aber in Sünde und Leidenschaft, so ist ein Leben von nur einem Tage besser, wenn der Mensch dabei tugendhaft und wachsam ist. Besser als ein Leben von hundert Jahren, das in Trägheit und Schwäche verlebt wird, ist ein Leben von nur einem Tage, das mit Kraft und Erfolg gekrönt.

„Der Mensch soll böse Handlungen vermeiden und achtsam sein, wie ein Kaufmann, wenn er viel Reichtum mit sich führt und nur von einem geringen Gefolge begleitet wird.

„Erhebe dich, sei nicht träge. Folge dem Pfade der Tugend. Der Tugendhafte lebt in Segen hier und in der anderen Welt. Betrachte die Welt wie eine Seifenblase, wie eine Luftspiegelung. Den Blicken des Todesgottes bleibt verborgen, wer so die Welt betrachtet. Wenn eines Mannes böse Thaten durch gute Handlungen ausgeglichen werden, so erhellt er die Erde, wie der Mond, wenn er frei ist von Wolken. Die Welt ist dunkel, nur wenige sehen sie; nur wenige kommen in den Himmel, wie Vögel, die dem Fangnetze entronnen.

„Lasset uns glücklich leben, ohne die zu hassen, die uns hassen; unter den Menschen, die uns hassen, lasst uns frei von jeder Anwandlung des Hasses leben. Lasst uns glücklich leben unter begierigen Menschen, ohne jede Begier. Es giebt kein Feuer, das so brennt, wie das Feuer der Leidenschaft. Der Mensch, der sich der Eitelkeit ergiebt und dem Leichtsinn überlässt, übersieht das wahre Lebensziel, indem er nach Vergnügungen trachtet, er wird später jene beneiden, die sich in sinnender Betrachtung abgemüht haben. Verwandte und Freunde begrüssen den Mann, der von langer Reise heil zurückkehrt. In gleicher Weise empfangen die guten Werke jenen,

der gut gehandelt und aus dieser Welt in die andere zurückkehrt, wie Verwandte den Freund bei seiner Heimkehr empfangen."

Nur die leitenden Gedanken habe ich aus diesem Schatze ethischer Spruchweisheit des Buddhismus herausgehoben. Es atmet in ihnen der Geist eines edlen Strebens, höheres Erfassen der sittlichen Aufgaben.

Von der sichtbaren Welt wendet sich die Betrachtung der jenseitigen Welt zu, um in ihrem höheren Leben den Lohn edler That zu finden. Das ist nicht die Sprache des Materialismus, noch weniger die des Nihilismus, der alles Leben und Weben in Dunst und Nichts verflüchtigt. Auf der Realität eines Jenseitsglaubens baut sich die hier ausgesprochene sittliche Lebensfülle auf.

Vor allem betont der Buddhismus die Pflege innerer Gesinnung. Nicht Werkfrömmigkeit, sondern innere Tugend begründet die sittliche Hoheit des Menschen. Ja es wird geradezu dem Buddhismus zu hohem Ruhme angerechnet, dass er in dieser Pflege innerer, glaubensvoller Gesinnung den sittlichen Weg zur Erlösung anbahnt. Er will den Menschen in seinem innersten Wesen erfassen. Er erstrebt harmonische Veredlung des Herzens. Sein Ideal ist das Bild edelsten Menschtums: eine versöhnte Innerlichkeit und ein Wohlwollen gegen alle Wesen, gegen alles Lebende. Aber wenn nun der Buddhist den Menschen theoretisch in seinem Sein erfasst, so entdeckt er keinen idealen Grund, sondern einen Haufen bewegter Atome, kein Leben, sondern eine wechselnde mechanische Bewegung. Und darüber hinaus existiert nichts. Was also bedeutet in der Sprache der Buddhisten theoretisch die Pflege innerer Tugend? Tugend ist nur eine Name, der Mensch als Einheit, das Leben als Kontinuität nur ein Phantom. Wie kann Schonung alles Lebenden zu einem der obersten sittlichen Grundsätze gemacht werden, wo lebende Wesen für den Buddhisten gar nicht bestehen?

Das Widersprechende von Theorie und Praxis tritt noch greifbarer in der sozialen Bethätigung des Sittlichkeitsideals in die Erscheinung.

Haben die Sinnsprüche etwas Bestechendes, so gewinnt der bestechende Reiz des Buddhismus eine noch höhere Zugkraft in dem religiös-sittlichen Leben, das in den Inschriften der Kultusstätten verewigt ist. Die Steine, aus denen sie sich zusammensetzen, die Bogen und Portale, in denen sie sich wölben, die Skulpturen und Ornamente, in denen sie sich ausschmücken, bewahren die zweitausendjährige Erinnerung an jene buddhistischen Frommen, die in den Geschenken und Stiftungen sich das „Heil ihrer und ihrer Angehörigen Seele" sichern wollten. Es ist, als blühe noch aus jenen verwitterten Resten Leben und umranke mit seinem grünenden Schlingwerk die Trümmer und Skulpturfragmente.

Geschenke der verschiedensten Art werden aus religiösen Beweggründen dargebracht und die verschiedensten sozialen Gruppen beteiligen sich daran, so dass uns aus den Inschriften ein frisches Bild der religiösen Bewegung entgegenleuchtet. Immer wird das Wohlergehen der lebenden Wesen hervorgehoben. Aus den gestifteten Quellen und Teichen, Säulen und Bogen soll ein geistiges Verdienst den Lebenden zufliessen im Diesseits und Jenseits. Die frommen Stifter sprechen in einer Sprache, die zum Ausdruck eines Glaubens wird, der eine Fortdauer im Jenseits, eine höhere Natur der Seele annimmt.

Das sind die Widersprüche, in denen sich Theorie und Praxis entgegenstehen. Der Begriff von Leben und Jenseits wird eliminiert; aber der Buddhist übt doch gute Werke, um sich und den Seinen ein seliges Jenseits zu sichern. Das Ideal des Rechtes ist, um in der Sprache der Buddhisten zu reden, nicht weniger eine Luftspiegelung als des Menschen Sein, von dem die buddhistische Metaphysik sagt, dass ihm keine grössere Festigkeit zukomme, als „einem in freier Luft schwebenden Gemälde".

Am schärfsten jedoch äussert sich das Widersprechende in Lehre und Thätigkeit, wenn die Buddhisten noch gar nach aussen eine unvergängliche, vom Körper verschiedene Seele und ein Jenseits verkünden, wenn sie gar mit den Materialisten und Sophisten ihrer Zeit den Kampf aufnehmen. Eine solche Erscheinung begegnet uns in dem Kampfe gegen den Materialisten Pâyâsi.

Es giebt kein Jenseits, so spricht Pâyâsi; denn noch nie kehrte ein Toter ins Leben zurück. Freunde und Verwandte, die einen gottlosen Lebenswandel geführt und krank und hoffnungslos darniederlagen, forderte der König auf, ihm aus dem Reiche der Toten Nachricht zu bringen, wenn es wirklich so grausig da drüben aussehe. „Es giebt Asceten und Brahmanen", so sprach der König zu seinen Freunden, „welche behaupten, dass Leute von solch gottlosem Lebenswandel, wie ihr ihn führt, nach dem Tode in die Hölle kommen. Ist das wahr, und kommt auch ihr wirklich in die Hölle, so erweiset mir doch die Wohlthat, zu mir herüber zu kommen, um mich zu warnen vor dem strafenden Jenseits. Euer Zeugnis ist mir glaubwürdig und zuverlässig. Was ihr gesehen habt, das gilt mir als ob ich es selbst gesehen hätte. Trotzdem sie es mir nun feierlich zusagten, sind sie nicht gekommen; sie haben auch keinen Boten gesandt, um mich zu belehren."

Was ich nicht sehe oder höre, das besitzt für mich keine Wirklichkeit, denkt Pâyâsi.

Der Buddhist sucht nun den König über das Unzulässige einer solchen Folgerung durch eine Frage aufzuklären, die den Sensitivismus in grelle Beleuchtung setzen soll.

„Denke dir einmal den Fall, dass deine Schergen einen schuldig befundenen Dieb dir zur Bestrafung auslieferten. Du gäbest nun Befehl, ihm die Hände auf den Rücken zu binden, ihn kahl geschoren auf den Strassen herumzuführen, um ihm zuletzt auf dem Richtplatz den Kopf abzuschlagen. Würden die Henker dem Diebe auf der Richtstätte willfahren, wenn

der sie aufforderte, mit der Exekution zu warten, bis er die Freunde, Genossen, Verwandten über die schliessliche Bestrafung des Bösen belehrt hätte, oder würden ihm die Henker nicht um vieles eher noch während seines Geredes den Kopf abschlagen?" „Warum nicht?" erwiderte Pâyâsi; — „Nun denn", so folgert Kassapa, „der Dieb ist ein Mensch und empfängt von seinen Henkern, die auch nur Menschen sind, nicht einmal eine solche Erlaubnis. Wie sollen deine Freunde, Genossen, Verwandten, die wegen ihres gottlosen Lebenswandels in der Hölle wiedergeboren sind, von den übermächtigen Höllenwächtern die Erlaubnis erhalten, zu dir zu kommen, um dich zu belehren, dass es kein Jenseits giebt?"

„Und doch," antwortet der König, „giebt es kein Jenseits. Siehe, ich hatte Freunde, Genossen, Verwandte, die einen rechtschaffenen Lebenswandel führten. Als sie krank und hoffnungslos darniederlagen, sagte ich zu ihnen: Es giebt Asceten und Brahmanen, welche behaupten, dass so brave, gute Leutchen wie ihr nach dem Tode in den Himmel kommen; ist dies wahr und gelangt ihr wirklich in den Himmel, so kommt doch herüber, mich bösen Pâyâsi zu belehren, dass es eine andere Welt giebt. Denn ihr seid glaubwürdig und zuverlässig; was ihr gesehen, gilt mir, als ob ich es selbst gesehen hätte. Obschon sie mir zusagten, sind sie nicht gekommen, mich aufzuklären, noch haben sie einen Boten gesandt."

Auch hier der gleiche Grundgedanke: Vom Jenseits ist noch nie eine greifbare Kunde an mein Ohr gedrungen.

Der Mönch folgt dem König in einem Vergleiche. „Denn mit Hilfe des Vergleiches begreifen manche verständige Leute den Sinn des Gesagten."

„Denke dir z. B., dass ein Mann bis über den Kopf in einem Jauchekasten versenkt gewesen wäre; du hättest ihn dann herausnehmen, mit Bambusrinde reinigen, mit weisser Erde abreiben, hernach einsalben, pudern, frisieren, kleiden, schmücken und schliesslich zur Ergötzung auf die Palastzinne

führen lassen; würde derselbe nun wohl das Verlangen zeigen, wieder in den Jauchekasten versenkt zu werden?" „Gewiss nicht" kann nur die Antwort lauten. — „Nun siehe, gerade so sind den himmlischen Wesen die Menschen unrein. Wie sollten so deine zum Himmel emporgestiegenen Freunde noch einmal Vergnügen finden, auf diese schmutzige Erde zurückzukehren, um dich über die Existenz eines Jenseits zu belehren?"

Die Lehre vom Jenseits gründet sich auf die Notwendigkeit einer Vergeltung des Guten und Bösen. Eine solche Vergeltung besteht nicht. „Siehe, ich hatte einen gottlosen, bösen und sein Land bedrückenden Grossvater; nach eurer Theorie ist er im Tode für seine bösen Werke an einen Ort der Strafe gelangt. Nun bin ich stets sein zärtlich geliebter Enkel, seine Freude und seine Sorge gewesen. Es wäre grausam, wenn er nicht käme, mich zu warnen, doch nicht so gottlos wie er zu leben, um nicht ebenfalls an den Ort der Strafe zu gelangen. Käme er, so würde ich glauben, dass die Seele etwas vom Leibe verschiedenes ist. Aber er kam nicht, und so muss ich annehmen, dass Seele und Leib ein und dasselbe sind."

Der Buddhist widerlegt den Einwurf: „Denke dir, ein Blindgeborener würde die uns umgebende Welt, Sonne, Mond, Gestirne, die Erde in ihrer mannigfachen Gestaltung und Färbung leugnen und behaupten, dieses Alles existiere nicht, weil er es nicht sehe; würdest du wohl dem Blindgeborenen recht geben?" — „Keineswegs", antwortet Pâyâsi, „Nun denn" fährt Kassapa fort, gerade wie jener Blindgeborene entgegnest du mir, wenn du fragst, wer mich belehrt hätte, dass es Tâvatimsa-Götter gäbe und dass sie eine so lange Lebensdauer hätten. Du nimmst sie nicht an, weil du ihre Gestalt nicht schonest. Doch fürwahr, das Jenseits ist mit fleischlichem Auge nicht erfassbar. Die Asceten und Brahmanen, die da im Walde ihr stilles Dasein führen, bilden in Achtsamkeit und Anstrengung das geistige Auge aus, mit dem sie Diesseits und Jenseits wahrnehmen. Diesem geistigen Auge ist die andere Welt zu-

gänglich, nicht aber, wie du verlangst, dem fleischlichen Auge."

Ich erinnere ferner an die bezeichnende Art, mit welcher der Buddhist den Unterschied von Seele und Körper begründen will.

Pâyâsi berichtet über einen Versuch. „Meine Diener brachten mir einmal einen schuldig befundenen Dieb zur Bestrafung. Von der Hoffnung geleitet, endlich einmal eine Seele finden zu können, liess ich dem Diebe der Reihe nach Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen und Mark aufreissen; doch fand ich die Seele nicht." Die Widerlegung sucht Kassapa in einem recht sinnigen Vergleiche: „Einst lebte ein das heilige Feuer unterhaltender Jatila-Brahmane in einer Laubhütte im Walde. Da kam aus fremdem Lande eine Karawane und brachte eine Nacht in der Nähe seines Hains zu; am anderen Morgen zog sie weiter. Der Brahmane ging zu dem Lagerplatz, um aufzulesen, was etwa zurückgeblieben, und fand ein verlassenes Knäblein; aus Barmherzigkeit hob er das verlassene Kind auf, um es bei sich zu erziehen. Als der Knabe zehn oder zwölf Jahre alt war, musste der Brahmane für einige Zeit die Einsamkeit verlassen und trug dem Knaben auf, das Feuer zu pflegen und es nicht erlöschen zu lassen, oder wenn es erlöschen sollte, mit Axt und Holz und den beiden Reibhölzern ein neues Feuer anzufachen und zu pflegen. Darauf ging er ins Land. Aber der Knabe liess das Feuer erlöschen; der erhaltenen Anweisung eingedenk spaltete er nun fort und fort die beiden Reibhölzer in immer kleinere Stücke, in der Absicht, Feuer zu suchen. Er machte die Reibhölzer zu ganz kleinen Spänchen, zerrieb diese in einem Mörser und liess sie vom Winde zerstäuben. Doch fand er kein Feuer. Als dann der Brahmane nach Erledigung seiner Geschäfte zurückkam und der Knabe ihm von seinem fruchtlosen Bemühen erzählte, in den Reibhölzern das Feuer wiederzufinden, dachte der Lehrmeister bei sich: Welch ein einfältiger Knabe, dass er auf so unverständige Weise Feuer suchen will! Und vor den Augen

des Knaben nahm er zwei Reibhölzer, rieb und trieb Feuer heraus und sagte: „Auf diese Weise musst du Feuer suchen, nicht aber wie du es versucht". Gerade so bemühest auch du dich vergeblich, in unverständiger Weise die Seele hervorzulocken."

In einem Experiment geht der erfindungsreiche König von der Annahme aus, dass die Flucht der Seele aus dem Körper und den Sinnen, die sie belebt, einen Wandel hervorrufen müsste. Aber die Erfahrung lehrt, dass die Organe unverändert bleiben, auch wenn die Seele entwichen ist.

„Meine Diener brachten mir einmal einen schuldig befundenen Dieb zur Bestrafung; ich liess ihn umbringen, ohne dass ihm dabei ein Härchen gekrümmt wurde; als er tot war, liess ich ihn, immer mit der Absicht, ob ich seine Seele nicht könnte entweichen sehen, zuerst in verschiedene Lagen bringen, dann ihm der Reihe nach mit einer Hand, einer Scholle, einem Stocke, einem Schwerte Schläge versetzen, schliesslich ihn rütteln und schütteln. Und doch wir konnten eine Seele nicht entweichen sehen, und doch äusserte der Mann keine Empfindung mehr, obschon weder in den fünf Sinnen noch in den fünf Objekten der Sinneserkenntnis eine Veränderung eingetreten war." Interessant ist der Vergleich, mit welchem der Buddhist den sensitivistischen Beweis zu entkräften sucht. „Einst ging ein Muschelbläser in ein fernes Land. In einem Dorfe liess er seine Muschel dreimal ertönen und legte das Wunderding dann auf die Erde nieder. Das Volk, über die Töne verwundert, strömte hin und verlangte Aufklärung. Mit dem Rufe: Töne Muschel, töne Muschel, brachten sie dieselbe zuerst in verschiedene Lagen, versetzten ihr dann der Reihe nach mit der Hand, mit einer Erdscholle, einem Stocke, einem Schwert Schläge, schüttelten und schüttelten die Muschel, ohne dass sie einen Laut gab. Da wunderte sich der Muschelbläser über die Einfalt der Leute, nahm vor ihren Augen die Muschel, liess sie dreimal ertönen und ging fort mit ihr. Da ging den Leutchen

ein Licht auf: In Verbindung mit einem Manne, mit einer Anstrengung, mit Luft tönt die Muschel, sonst nicht. Gerade so zeigt der Körper die verschiedenen Bewegungen, nimmt die fünf Arten sinnlicher Empfindung und mit dem sechsten inneren Sinn das Geistige wahr, wenn ihn Leben, Atem, Geist erfüllen, sonst nicht."

Wie erklärt sich dieser Widerspruch? Esoterische und exoterische Lehre, ein Lehrgeheimnis für den engeren Kreis der Schule und gemeinverständliche greifbare Ideale für den weiteren Kreis des Volkes bleiben ausgeschlossen. Der Widerspruch hat vielmehr seinen Ursprung in dem Keim und Grundgedanken des Buddhismus: Loslösung von jeder Theorie des Seins.

Was der Buddhismus von seinem inneren Wesen ausschliesst, das bewahrt er in der äusseren Erscheinung. Wesen und Wachstum entwickeln die zersetzenden Elemente des Materialismus und Nihilismus. Äusserlich hält er an den religiös-sittlichen und religiös-rechtlichen Idealen des indischen Kulturlebens fest.

In keinem Begriffe tritt dies sprechender in die Erscheinung als in dem Erlösungsideale, in Nirvâna selbst. Nirvâna ist das „Unerschaffene", „Unendliche", „Ewige", „Unsichtbare", „die unendliche Wonne", „die Stätte unvergänglicher Seligkeit", „die Insel der Seligen", „das Unwandelbare", „Unsterbliche", „Unerschütterliche". Wer in solchen Bildern spricht, dem sollte doch wohl eine ewige Fortdauer als erlösendes Endziel vorschweben. Nur dann haben diese Ausdrücke Sinn und Bedeutung. Aber in dem buddhistischen Nirvâna erlischt ja Alles mit dem Aufhören der Persönlichkeit. Was man „Wesen" nennt ist nur ein Haufen schattenhaft wechselnder Sinneseindrücke, die mit der Persönlichkeit sich so vollständig verflüchtigen, dass keine Spur zurückbleibt. In Nirvâna öffnet sich thatsächlich der Abgrund des Nichts. Obschon der Buddhismus in seinem Ursprung von Brahma, der Substanz

und dem Geiste bloss absieht, so führt die logische Folgerichtigkeit zur Leugnung der Substanz. Das Absehen von Brahma schlägt in eine Absage an Brahma um. Wesen und Wachstum verkörpern in sich nur eine Negation von Geist und Substanz. Diese Negation erscheint äusserlich als Position. Die Attribute von Nirvâna entsprechen denen des Brahma. Hinter dem Zauber aber birgt sich nur der radikalste Nihilismus. So erscheint Nirvâna in seinem inneren Wesen und in seiner äusseren Darstellung als ein widerspruchsvolles Gebilde, ein charakteristisches Bild des Buddhismus, der nach Innen nur den Abfall und die Verneinung darstellt, nach Aussen aber den Glanz aller jener religiösen und sittlichen Ideale ausstrahlt, die das Kulturleben der Zeit beherrschen.

In diesen aus der Abkehr von Brahma fliessenden Gegensätzen künden sich die ureigenen Züge des kulturgeschichtlichen Buddha an. Indem der Buddhismus jeden Gegensatz floh, sammelte er alle Gegensätze in sich. Hinter dem Humanitätsideal lauert der Barbarismus der Auflösung. Denn der Grundgedanke des Buddhismus ist eine tiefe religiöse und soziale Unsittlichkeit. Aus ihr keimte seine Auflösung und sein Verfall in Indien.

Dritter Vortrag.

Blüte und Zerfall.

Eine glanzvolle Aussenseite entfaltet der Buddhismus auf dem Höhepunkte seines Einflusses. In der monumentalen Pracht seiner Bauten leuchtet eine ideale Macht, die stolz wächst und emporblüht. Buddha erscheint wie die Seele einer neuen, aufwärtsstrebenden Bewegung, die Quelle des künstlerischen und sozialen Fortschrittes in Indien.

Dieser äusseren Entfaltung gegenüber steht der Buddhismus in seinem Wesen und Wachstum da als das Bild eines trübe aufgährenden Neubildungsprozesses. Eine solche Philosophie erscheint eher als die Wurzel des Stillstandes und des Rückschrittes. Denn eine innere Entwickelung, welche nur alle zersetzenden und auflösenden Elemente sammelt, kann sich nach Aussen hin nicht als oberste Macht der geistigen Bewegung behaupten. In dem künstlerischen Bilde aber scheint sich der Buddhismus geradezu als die bewegende, vorwärtstreibende Macht Indiens zu bekunden. So wenig sich daher in der äusseren Physiognomie des kunstgeschichtlichen Buddha eine zerstörende Macht verrät, ebenso unwahrscheinlich ist die Annahme, dass seine gestaltenden inneren Elemente nur das Ergebnis eines verwitternden Abfalles von der indoarischen Kulturentwickelung sind.

In dem neubildenden Prozess nimmt vielmehr das geistige Leben einen kräftigen Aufschwung. Die religiöse Entwickelung empfängt ihren künstlerischen Reflex in der Pracht der Bauwerke und in dem Reichtum der Ornamentik und Symbolik.

Dieser Schluss wäre berechtigt, wenn der Buddhismus aus innerer und selbständiger Kraft das äussere Wachstum in Indien gewonnen hätte. Ist das der Fall?

Blicken wir auf die äussere Erscheinung, so wird Niemand leugnen können, dass sich der Buddhismus durch eine wahrhaft monumentale Architektonik in Indien verewigt hat. Ich brauche nur an die Denkmale von Buddhagayâ und Bharhut, an die Felsentempel zu Elura, Ajantî zu erinnern. Allenthalb stiess die archäologische Forschung in erster Reihe auf buddhistische Ruinen; und zwar breiten sich die letzteren so zahlreich aus, dass die Vermutung nicht ganz unberechtigt schien, vom Buddhismus sei die Entwickelung der indischen Baukunst ausgegangen.

Wenn dies bedeuten soll, Indien verdanke seine Baukünstler vor allem den Buddhisten, so muss das auf das Entschiedenste bestritten werden. Dieser Irrtum hat nicht wenig dazu beigetragen, das äussere Prestige des Buddhismus zum Schaden des Gesamtbildes der altindischen Kultur zu heben. Meint doch selbst Barth: „Alle Umstände leiten zu der Annahme, dass diese Mönche die ersten Baukünstler Indiens sind. Die ältesten und staunenswertesten Ruinen, denen wir überall begegnen, sind Steinbauten, die einst von ihnen aufgerichtet wurden. Die Felsentempel und Felsenklöster sind das Werk ihrer Hand. Wir finden ihr Merkmal an den tiefergehenden Grundlagen von fast allen grossen Heiligtümern des Hinduismus. Für die Buddhisten arbeiteten jene Bildhauer und Maler, welche als die Pioniere griechischer Kunst für kurze Zeit den Blicken der Inder die plastische Schönheit des klassischen Ideals offenbarten.“ [1]) Barth denkt dabei an die gräko-indischen Denkmäler, die aus der Berührung mit griechischem Kunstleben hervorgingen. Kehrt doch in dem vollendetem Buddhabildnis des westlichen Indiens geradezu der griechische Apollokopf wieder. Wie der Buddhismus zuerst das monumentale Kunstleben entwickelte, so zeigte auch er sich zuerst empfänglich für ein

höheres Ideal der Schönheit, das die Kunst der griechischen Welt offenbarte.

Heute kann diese Ansicht nicht mehr aufrecht gehalten werden. Nicht der Buddhismus ist die Wiege der indischen Architektonik und Skulptur. Als der Buddhismus die Architektonik in seinen Dienst nahm, hatte letztere sich schon auf eine höhere Stufe der Entwickelung erhoben. Wäre wirklich von ihm die erste Pflege der Stein- und Felsenarchitektonik und Ornamentik ausgegangen, so müsste die seltene Vollendung überraschen, von der die ältesten erhaltenen buddhistischen Denkmäler schon Zeugnis geben. Die Bauten zeigen eine weiter zurückliegende Entwickelung, und dieses Kunstleben entfaltete sich auf brahmanischem Boden. Die neuen Bildwerke von Mathurâ beweisen, dass die Kunst der Jainas nicht viel von jener der Buddhisten abweicht. Der Grund der Ähnlichkeit liegt nicht darin, dass die eine Sekte die andere nachahmte, sondern darin, dass beide aus der Kunst des alten Indien schöpften, beide dieselben Künstler brahmanischen Ursprungs verwendeten. Die ältesten Felsentempel von Barâbâr, Nâgârjuna, Katak gehörten nicht den Buddhisten, sondern einer brahmanischen Sekte der Vaishnava und der Jaina an.[2])

Das sechste Jahrhundert zeigt das Bild eines reich entwickelten städtischen Lebens. Und in dem aufblühenden Städteleben und in der wachsenden Königsmacht findet die Baukunst ihren Aufschwung. Die Königsstädte wuchsen zu Citadellen der politischen und kriegerischen Macht heran und bauten sich aus in Umwallungen, Thoren, bei denen die Architektonik reiche Gelegenheit ihrer Entfaltung fand. Die Paläste werden uns als Bauwerke geschildert, bei denen Säulen und Bogen ausgedehnte Verwendung erhalten. So bedurfte es nur der königlichen Gunst, um einer neuentstehenden Sekte und Ascetengemeinde die Pforten grosser Bauten und Klöster zu eröffnen. Und diese königliche Gunst floss der Buddhagemeinde im reichsten Masse durch Jahrhunderte zu. Im Schatten dieser

Gunst wuchs der Buddhismus und entwickelte sich in immer stolzeren Formen.[3])

Eine hervorragende Erscheinung des buddhistischen Kultus- und Kunstlebens ist der Stûpa, das Grabgewölbe, das die sterblichen Reste der im Nirvâna ruhenden Heiligen aufbewahrt. Der Buddhismus macht von dieser Form der Kultusstätten den ausgedehntesten Gebrauch. Aber buddhistischen Ursprungs ist der Stûpa ebensowenig als die in Stein gehauene Symbolik, welche den skulpturellen Schmuck bildet. Er stellt eine Art von Grabdenkmälern dar, die einst weit über Indien verbreitet und bei allen indischen Schulen und Sekten in hohem Ansehen standen. Der Stûpa ist eine Schöpfung des altbrahmanischen Kultus. Seine Verehrung geht ebensowenig auf die Jaina als auf die Buddhisten zurück. Es war ein, allen religiösen indischen Sekten gemeinsamer Brauch, derartige Grabdenkmäler zur Erinnerung an die hingeschiedenen Begründer und Meister der Lehre zu errichten und in Ehren zu halten. Wir besitzen Jaina-Denkmäler, die in ihrem Alter den buddhistischen gleichstehen, wenn sie nicht gar über letztere hinausragen. In dem architektonischen Bilde des Buddhismus kehren daher nur gemeinsame Züge des indischen Kultus- und Kulturlebens wieder. Noch sprechender zeigt sich dies in der Symbolik, die ihren bezeichnendsten Ausdruck im „Rade des Gesetzes" fand. Das „Rad des Gesetzes" ist ein gemeinindisches Emblem, das im Bilde der alles umfassenden Königsmacht zum Ausdruck des beherrschenden Einflusses der religiösen Macht wird. Die Mathurâ-Skulpturen sind in ihren mit überraschendem Kunstsinn ausgeführten Symbolen der leuchtende Beweis für die Thatsache, dass die Kunst der Jaina und Bauddha aus einer weit älteren Quelle geschöpft ist. Und die Quelle liegt auf brahmanischem Boden. Die angewandten Symbole und Embleme verraten eine hervorragende Ausbildung der Skulptur.[4]) Wie es daher nicht dem leisesten Zweifel unterliegt, dass alle indischen Sekten sich der Felsenbauten bedienten, um ihre Asceten, die in Zurück-

gezogenheit zu leben wünschten, dort unterzubringen, ebensowenig kann es bezweifelt werden, dass die Verehrung des Stûpas, des heiligen Rades u. s. w. über die Zeit des entstehenden Buddhismus und Jainismus hinausreicht.

So steht der Buddhismus in seinem künstlerischen Aufschwung auf brahmanischem Boden. Aber er hat die Errungenschaften eines vorausgehenden Kunstlebens sich nicht bloss angeeignet, er hat sie im reichsten Masse ausgenützt.

Wenn nun auch der Buddhismus in seinem kunstgeschichtlichen Bilde nur der Widerschein des reichentwickelten Kunst- und Kulturlebens des alten Indien ist, so wird dadurch das äussere quantitative Wachstum noch in keiner Weise erklärt. Dass der Buddhismus sich in so grossartigen Denkmälern verewigen konnte, dies setzt einen mächtigen äusseren Einfluss voraus. Ohne diesen Einfluss wären ihm nicht die Mittel zugeflossen, welche die Möglichkeit gewährten, die gigantischen Bauwerke auszuführen. Dass nun der Buddhismus mit seinem Einflusse allmählich bis in die weitesten Volkskreise gedrungen war, beweisen uns die Denkmäler selbst. Diese Bausteine sind ebenso viele Erinnerungstafeln des begeisterten und mildthätigen Sinnes, der alle Schichten und Gruppen der Bevölkerung zur Unterstützung anregte. Es sind keineswegs die Könige allein, welche mit ihrem Reichtum das Ansehen der Buddhagemeinde fördern. Wir gewahren alle Stände und Berufe.

Der königliche Leibarzt, Sohn und Tochter schenken Säulen, bzw. tragen die Kosten für Herstellung derselben. Eine Felsenhöhle ist das Geschenk des königlichen Sekretärs. Das Verdienst der Spendung einer Felsenwohnung und einer Cisterne verteilt sich auf die Büsserin Padumanikâ, auf drei Schwestern und ihre Schülerinnen in der Ascese. Der Ertrag eines Feldes wird von einem Gliede der buddhistischen Gemeinde bestimmt, um Lichter vor Buddha brennen zu lassen. Der Gärtner Sivapâlita spendet eine Höhle, der Gärtner Mugudâsa eine Cisterne, der Handelsmann und Karawanenführer Nâga eine

Höhle, desgleichen der Gildenvorsteher Vasulanaka. Prinzessin Sâmadinika stiftet einen Felsentempel, der Parfümerienhändler Dhenukâkata den Bau eines mit Skulpturen geschmückten Tempeleinganges, der Kaufmann und Gildenvorsteher Vîrasenaka eine reiche Skulptur, ein anderer den Speisesaal für die buddhistische Brüdergemeinde, die Zunft der Kornhändler eine Felsenhöhle. Unter den Donatores finden wir Soldaten, Viehzüchter, Handwerker, Vertreter der Handelswelt und des gelehrten Berufes, einzeln und als Zunft. Die Gilden der Bambusrohr-, Gold- und Metallarbeiter, der Ölfabrikanten, der Vertreter des Handels zur See beteiligen sich daran. Reiche und Minderbegüterte spenden ihren Teil, hier für ein Buddhabildnis, dort für eine Elefantenskulptur, hier für den Unterhalt der Mönche, dort für Kleidung oder Arzneien, hier für Lichter, dort für die Rezitation von Gebeten. [6])

Da haben Sie ein kleines Bild des Wachstums, in dem der Buddhismus allmählich Indien überschattete. Sie fragen: Welche Ideen und Ideale haben dieses Wachstum so staunenswert gefördert?

Ich glaube, die Antwort hierauf kann nicht mehr zweifelhaft sein. Ich stimme Barth durchaus bei, wenn er den entscheidenden Faktor in Buddha und in der Art findet, wie Buddha's Persönlichkeit den Verehrern gezeichnet wurde. „Seinen schnellen Erfolg verdankte der Buddhismus weder seinem Lehrbegriff, der nichts weniger als anziehend genannt werden kann und im Grunde nicht viel Neuheit besass, noch auch seiner unzweifelhaft höheren (?) Sittlichkeit. Wenn ihm keine anderen Mittel zur Verfügung gestanden hätten, so würde sein Erfolg eines der seltsamsten Probleme der Geschichte bleiben. Aber neben seiner Lehre und seinen Vorschriften hatte der Buddhismus in seiner Organisation und seinem Geist der Disziplin und Propaganda eine ganz neue Art, die Herzen zu gewinnen und zu beherrschen, er besass Buddha selbst und das Andenken an ihn, das in der „Kirche" fortlebte. Wir können in der That

nicht genug Anteil an den Eroberungen des Buddhismus dem persönlichen Charakter des Stifters und der ihn verherrlichenden Legende zumessen.“ [6]) In dem unvollkommen überlieferten Bilde des Gotama lebte eine Persönlichkeit von magisch fesselnder Anziehungskraft fort. Ein bezaubernder Einfluss ging von der Milde und dem Adel seines Wesens aus. Zu betrachten über die Vollkommenheiten des Buddha, ihn zu bewundern, zu lieben, zu bekennen, und sich durch das Bekenntnis des Buddha gerettet zu fühlen, das schien ein ganz neuer Weg der Erlösung. Aber es ist keineswegs die menschlich edle Persönlichkeit allein und für sich betrachtet, die einen so mächtigen Einfluss ausübt. Buddha erscheint als der Herold eines religiösen und sozialen Ideales. In zwei Anschauungen bricht Buddha anscheinend mit den religiös-sittlichen und sozialrechtlichen Überlieferungen des alten Indien. Gotama verkündet eine Lehre, deren religiös-sittlicher Schwerpunkt in der Pflege einer reinen gläubigen Gesinnung und eines milden versöhnenden Geistes liegt. Der Brahmanismus, so sagt man uns, war erstarrt in äusserlichen Werkkultus. Alles innere Leben drückte er nieder durch die Äusserlichkeit seines Rituells. Härte und Rücksichtslosigkeit ist der Kern seines sittlichen Wesens. Buddha hingegen setzt an die Stelle des Rituells die Pflege innerer Gesinnung der Milde. Gläubiges Erfassen der schlichten Wahrheit steht ihm höher als das äussere Werk. Milde und Barmherzigkeit ist der Grundton der sittlichen Vorschriften, welche den Weg zur Erlösung bezeichnen.

Und ferner das brahmanische Ideal des erlösenden Wissens war nur einem geschlossenen Kreise zugänglich. Die Erkenntnis trug einen so dunklen geheimnisvollen Charakter in dem abstrakten Wesen des Brahma, in der theoretischen Erfassung und Unterscheidung der stofflichen Prinzipien durch Sâmkhya und in der praktischen Abkehr von der Sinnenwelt durch Yoga, dass nur einer kleinen Zahl auserwählter Seelen sich der Ausblick auf Erlösung eröffnete. Die buddhistischen Vor-

bedingungen hingegen sind so einfach, dass sie allen verständlich sind. Allen Gruppen und Ständen bis hinab zur untersten Klasse ist der Weg zur Erlösung zugänglich gemacht. Damit fallen die Schranken, welche die religiös-soziale Ungleichheit aufrecht hielten.

Das sollen die bahnbrechenden Errungenschaften des Buddhismus sein: ein allen zugängliches Ideal edler Sitte und gläubiger Gesinnung als nächstes Ziel der Erlösung. Und dieses Ideal verkörpert sich in der menschlich edlen Gestalt des Buddha. In der verklärten Erscheinung des Meisters werden diese Errungenschaften zusammengefasst und allem Volke vermittelt. In den menschlichen Zügen erhellt sich das Lehrbild zu gemeinverständlicher Klarheit. Es bedarf nicht vieler Lehrbegriffe. Der Buddhist hat ja jede Theorie von Gott und Seele bei Seite geworfen. Kein Labyrinth verwirrender Vorstellungen führt zu dem Heiligtume. Auch dem Blicke des Ungebildeten ist Buddha in seiner menschlichen Hoheit erreichbar, der milde und menschenfreundliche Prophet der Erlösung. Die Elemente dieser allen gleich nahen Güte geben dem Buddhabilde seinen Zauber. Es ist also nicht die persönliche Gestalt Buddha's allein; es ist die in Buddha verkörperte und weithin sichtbare ideale Errungenschaft des Buddhismus, in der das staunenswerte Wachstum ursprünglich wurzelte. Diese Errungenschaft des „neuen" Ideales wirkte um so anziehender, als Buddha zugleich im Gewande des Mythus erschien.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass hier das Geheimnis seines Erfolges liegt. Und doch fehlt noch ein Umstand, der den Eroberungen wesentlich die Bahn ebnete. Etwa der Umstand, dass in der erobernden Macht sich eine bahnbrechende Neuheit ankündigte, eine Opposition gegen die ältere Überlieferung? Ein befreiender Zug ging durch die neue Schule. Während im Brahmanismus noch das Dunkel jener engherzigen Erfassung der höchsten Ideale herrschte, glühte im erstehenden Buddhismus das Morgenrot eines freieren Geistes für Indien.

Das ist ein Irrtum. In Buddha wirkten wohl das religiös-sittliche und religiös-soziale Ideal als Errungenschaft zusammen, aber nicht als die bahnbrechende Neuheit der neuen Schule, sondern als religiöse und soziale Errungenschaft einer neuen Phase, die schon eingetreten war, als der Buddhismus entstand. Was uns neu im Buddhismus erscheint, das ist thatsächlich das Ergebnis eines höheren und freieren Aufschwungs, den das geistige Leben genommen hatte. In den hervorstechenden Eigenschaften leuchtete nur das geistige Leben wider, wie es von freieren Strömungen getragen, sich an der Wende des sechsten Jahrhunderts entwickelt hatte. Buddha verkündet ein Ideal der Erlösung. Die Zeit war ihm vorausgeeilt. Moksha wurzelt in einer tieferen Erfassung der sittlichen Pflichten. Den Ruhm dieses Ideals verdankt der Buddhismus den religiös-sittlichen Elementen der Philosophie des Zeitalters. Buddha sagt: Nicht Geburt begründet den Anspruch auf Erlösung, sondern Wissen und Tugend. Sâmkhyayoga erklärt: Nicht durch Geburt ist jemand Brahmana, sondern durch den Adel der Gesittung. Ohne diesen Adel ist der Brahmane ein Çûdra, mit diesem Adel ist der Çûdra ein Brahmane. Buddha macht allen Gruppen das Wissen zugänglich; er folgt nur einem Zuge der Zeit, der die Quelle religiösen Wissens allen erschlossen hatte in Sâmkhya und Yoga. Wer die Ebenbildlichkeit mit Brahma erlangt, der ist Brahmane. Und diese Ebenbildlichkeit war den Gliedern aller Stände und Berufe zugänglich gemacht. Nicht bloss der Brahmane, sondern auch der Kshatriya und Vaiçya konnten den Bettelstab des wandernden Asceten ergreifen. Das Weib war von der Teilnahme an dem höheren geistlichen und religiösen Leben keineswegs ausgeschlossen. Das massenhafte Auftreten weiblicher Berühmtheiten im Buddhismus ist keine neue Erscheinung des indischen Geisteslebens. Überall giebt sich nur der Geist eines Zeitalters zu erkennen, das sich von der älteren Überlieferung befreite, die in der Starrheit des vedischen Rituals eine freiere Entwickelung nieder

zu halten schien. In allen diesen Elementen ist der Buddhismus so urbrahmanisch, wie jene Philosophie von Brahma, in der alle jene theoretischen und praktischen Errungenschaften zur Geltung kamen. Buddha selbst ist ganz und gar brahmanisch. Das mag wie ein Paradoxon klingen. Wir haben uns nur zu sehr daran gewöhnt, in Buddha den bahnbrechenden Reformator des brahmanischen Indien zu verehren. Buddha ist in seinen religiösen und sozialen Idealen kein Reformator, noch weniger ein demokratischer Reformator, der einer grossen nach Erlösung seufzenden Masse des niederen Volkes das Heiligtum erschloss; am allerwenigsten aber liegt in seiner Grundrichtung als solcher eine Polemik gegen das korporativ gegliederte Indien, als sollten sich alle sozialen Gegensätze aufheben und die grossen historischen Gruppen zu einem gleichartigen Ganzen verschmelzen. Solche Vorstellungen mögen dem Buddhismus den Reiz der Neuheit geben. Aber dadurch gewinnen sie noch nicht an Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit.

Der Buddhismus ist vielmehr gross geworden durch die Errungenschaften seiner Zeit; er hat sich aufgelöst und ist zerfallen, weil er sich von den Grundlagen entfernte, auf der diese Errungenschaften gewonnen worden waren. Nicht dadurch, dass sich Buddha in Gegensatz zu der herrschenden Strömung seiner Zeit stellte, begründete er seinen Erfolg, sondern dadurch, dass er den umfassendsten Anschluss an die neuen religiösen und sozialen Ideale gewann, ohne sich einzuengen durch die besonderen Theorien, welche die Schulen seiner Zeit spalteten. Einem unbrahmanischen Buddhismus wäre in Indien nie ein solcher Erfolg beschieden gewesen.

Ich könnte noch einen Schritt weiter gehen, mit dem Satze, dass in dem mythisch verklärten Buddhabilde nur die menschlich-göttliche Idealgestalt des volkstümlichen Kultus jener Zeit wiederkehrt, in Buddha Krishna.

Der Krishna-Mythus reicht in die Zeit vor Buddha zurück. Krishna ist ein Heros der Vorzeit. Seiner Gestalt hatte sich

die philosophische Entwickelung bemächtigt, um in ihm sichtbar und volkstümlich darzustellen, was in Brahma nur dem Auge des Geistes zugänglich ist. Der Heros war schon zum Gotte verklärt, als der Buddhismus entstand, und in der Gottheit leuchtete das religiös-philosophische Ideal der Mystik. Krishna der mythische Held war als Gott die Verkörperung des höchsten Zieles, der Einheit in Brahma. Was in dem Idealbegriffe von Nirvâna als die krystallhelle Substanz des Brahma verborgen, das enthüllt sich in Krishna. Das göttliche Wesen tritt in ihm dem Menschen näher. Indem der büssende und betrachtende Yogin sich in Krishna versenkt, versenkt er sich in das Brahma. In gläubiger Hingabe erfasst er die göttliche Wesenheit in Krishna, und indem der sinnende Yogin sein Wesen in dem „Held und Gott" aufgehen lässt, erreicht sein Geist die wesenhafte Identität mit Brahma, die in Nirvâna-Buddha-Brahma den Höhepunkt der indischen Religionsphilosophie bezeichnet. Die Hingabe an Krishna heisst Bhakti. Sie besteht in gläubiger Liebe und Verehrung; sie ist die Seele des erlösenden Wissens. Ohne die demütige Liebe ist dieses Wissen entweder unmöglich oder umsonst. Und diese gläubige Erfassung hat zum Gegenstand nicht die abstrakte Gottheit, sondern das in der menschlichen Persönlichkeit verkörperte Wesen des Gottes. Eins sein mit Krishna heisst das Nirvâna erreichen, heisst zur Klarheit des Wissens als Buddha gelangen, heisst Brahma sein.

Nun wird Ihnen sofort die Ähnlichkeit jener gläubigen Liebe in die Augen fallen, mit welcher der Yogin den Krishna und der Buddhist den Buddha umfängt. Gegenstand der Hingabe ist in beiden Fällen die menschliche Erscheinung. In der gläubigen Erfassung des menschlich erhabenen Ideals wird das höchste Ziel erreicht. Aber die Ähnlichkeit beschränkt sich nicht auf diese allgemeinen Züge. Krishna ist Buddha im Sinne der Brahmaphilosophie. Ich habe Ihnen schon anfänglich gezeigt, wie der Begriff des Buddha ein wesentliches Glied des Erlösungsideales in Brahma bildet. Mit dem Begriffe Buddha steht der

Buddhismus ganz auf dem Boden der Brahmaphilosophie. Indem nun in Krishna der nach Erlösung Ringende zur Klarheit des Wissens als Buddha gelangt, wird Krishna das volkstümliche Bild und das allen zugängliche Ideal des brahma-philosophischen Buddha.

So bewegt sich der Kultus des Buddha in derselben Richtung wie der Kultus des Krishna; es deckt sich die Bhakti des Buddha mit derjenigen Krishna's in dem Grundcharakter, den wir als Glaube und Liebe bezeichnen; es entsprechen sich Buddha und Krishna in dem, was den Gotama zum Buddha und Krishna zum Buddha macht. Und nun nehmen Sie noch hinzu, dass das Nirvâna des Buddhismus seine vorbildende Ursache in dem Nirvâna der älteren Philosophie hat, ja dass der Buddhismus seinem Nirvâna keine Eigenschaft beigelegt, die er nicht aus der brahmanischen Quelle geschöpft hätte.

Wenn Sie diese Umstände zusammenfassen, dann werden Sie mir kaum den Satz bestreiten können, dass die in der menschlichen Persönlichkeit des Buddha ruhende ideale Macht des erobernden Buddhismus auf brahmanischem Boden erwachsen ist. Der Buddha-Kultus war die erobernde Macht, und soweit das Wesen dieses Kultus die Verehrung des in Buddha verklärten Humanitätsbildes als Weg zur Erlösung bezweckte, lag darin keine epochemachende Neuheit; er war brahmanisch. Aber nicht bloss der ideale Gehalt des „Buddha" und seines Kultus geht auf eine religiös-philosophische Erscheinung und Errungenschaft der Zeit zurück; auch die mythische Gestalt des Buddha empfängt so zu sagen ihre individuellen und persönlichen Züge von dem volkstümlichen Krishna.

Bis in kleine fast unscheinbare Züge hinein deckt sich das mythische Bild Buddha's mit demjenigen Krishna's. Dieses Ergebnis der Untersuchungen Senart's lässt sich nicht anfechten. Dass damit noch kein Zugeständnis an Buddha als Sonnenheros gemacht ist, brauche ich kaum noch hervorzuheben.

Der Krishna-Kultus ging vorher. Und wie der Buddhismus aus philosophischen Elementen einer vorausgehenden Schule, und zwar jener Schule, welche die Spekulation der Zeit beherrschte, seine Metaphysik aufbaute, so entlehnte er das mythische Element dem bei allem Volke bekannten Sagenschatze. Er hat die philosophischen Bausteine in seiner Art zusammengesetzt; er hat die mythischen Stoffe der volkstümlichen religiös-philosopischen Legenden für sich umgearbeitet. Aber so wenig diese Bearbeitung das Nirvâna-Ideal in sich berührte, ebenso wenig verlor in Buddha das mythische Gewand seine Form und Färbung. Der Mythos von Krishna tritt deutlich in den Legenden hervor, mit welchen Begeisterung die menschliche Persönlichkeit Buddha's umgab. Wie das buddhistische Nirvâna in den Attributen des Brahma erscheint, so Buddha in den Eigenschaften Krishna's, und wie ersteres dem Brahma-Nirvâna folgte, so ging der Krishna-Kultus dem Buddha-Kultus voraus.

So kamen in Buddha alle Errungenschaften des religiös-philosophischen und religiös-sozialen Lebens äusserlich zur unbestrittenen Geltung, ja in dieser Schule vorübergehend mehr, als bei irgend einer anderen Sekte. Die ideal gehobene Persönlichkeit des Buddha vereinigte in sich alle anziehenden Elemente einer längst bestehenden freieren Strömung innerhalb des Brahmanismus. Der Buddhismus kämpfte gegen brahmanische Schulen; aber das thaten auch andere Philosophien, ohne darum unbrahmanisch zu sein oder zu werden. Nicht durch Neues und Fremdartiges, sondern durch die konsequente Durchführung des äusseren Kultus- und Sittenbildes wirkte der Buddhismus. In der Verschmelzung der mannigfachen Elemente, nicht in dem äusseren Gegensatz zu den Elementen der brahmanischen Überlieferung lag die Bürgschaft des Erfolges. Ein äusserlich diesen Idealen widersprechendes System hätte sich dem Volke entfremdet, nicht genähert.

Aber ein Widerspruch war trotzdem vorhanden, ent-

halten im Kern und Wesen des Buddhismus durch die innere Abkehr von Brahma. Und darin lag ein Bruch mit dem indischen Kulturleben. Der Bruch war äusserlich verdeckt durch den religiösen Kultus, in welchem das buddhistische Leben die wesentlichen Züge des brahmanischen Kultlebens bewahrte, und so lange der Buddhismus diesen Zusammenhang erhielt, trat der Widerspruch in seinen Wirkungen nicht hervor. Aber innerlich entbehrte das Ideal des Buddhismus jedes festen Haltes, indem er Brahma aus dem System herausgerissen und äusserlich alles in den Vorstellungen von Nirvâna und Buddha zusammenfasste. In der Zerstörung dieses Begriffes von Brahma wurde die brahmanische Kultur und Sitte in ihrem innersten und kräftigsten Nerv getroffen. Auf die Dauer konnte sich der Buddhismus in Indien nicht erhalten. An innerer Schwäche und Kraftlosigkeit musste er zu Grunde gehen. Die Wurzel war abgeschnitten. Gegenüber den rastlos schaffenden Kräften des religiös-philosophischen und religiös-sozialen Lebens trat die geistige Ohnmacht mehr und mehr hervor. Und diese Ohnmacht war die Ursache der Auflösung und des Verfalles.

Das Brahma ist der ideale Urgrund des religiösen und sozialen Lebens in Indien. In ihm erhält der religiöse Grundgedanke des Volkes seinen vornehmsten Ausdruck.

Nun werden wir uns nicht gerade sonderlich für den in Brahma ausgesprochenen „religiösen" Grundgedanken begeistern können. Aber wahr bleibt, dass in Brahma sich das religiöse Bewusstsein des Volkes, die Religion selbst konzentrierte. Und die Religion ist in Indien der oberste Faktor des geistigen Lebens geblieben bis auf den heutigen Tag. In der Religion wurzelt jener feste, trotz allem Wechsel beharrende Kern. Die Religion giebt dem ganzen Leben seine eigentümliche Färbung. Religion und Leben verschmelzen zu einem Sein, das in dem erhaltenen Gepräge sich trotz so vieler Stürme bewahrt hat. Die Religion ist nicht bloss der Grund der Stetigkeit; sie ist die Quelle des Reichtums dieser Kultur geworden.

Von dem religiösen Gedanken ging ein Leben aus, das sich befruchtend über alle Zweige des Wissens ausbreitete. Aus der tieferen Erfassung dieses Gedankens erwuchs eine Kraft, die in der Universalität und vielgestaltigen Ausbildung die Grösse und Eigenart des brahmanischen Kulturlebens schuf. Es lebt im indo-arischen Wesen ein ausgesprochen universeller Zug nach Entfaltung und Blüte aller Zweige. Von Brahma aus verzweigt sich dieses organische Schaffen in seiner wundervollen Mannigfaltigkeit. Von diesem religiösen Urgrunde sich trennen, hiess sich von der Quelle abwenden, aus der dem Leben in Wissen und Kunst, in Sitte und Recht neue Kraft zufloss. Auf keinem Gebiete hat sich das indo-arische Volk eine so herrliche Urkunde seines Geistes gegeben, als auf dem religiös-philosophischen und dem religiös-rechtlichen Gebiete. Grosse und ruhmwürdige Denkmäler hat es hier geschaffen.

Indem der Buddhismus den religiösen Grundgedanken aus dem belebenden Mittelpunkte entfernte, untergrub er den religiösen Boden, auf dem sich die Kultur zu ihren höheren Idealen erhob. Er konnte wohl die Errungenschaften dieser Kultur in sich aufnehmen, aber nicht weiter bilden. Er bewahrte sie, so lange er von dem mächtigern Faktor des in Brahma ruhenden Geisteslebens getragen war. Aber er verflüchtigte und veräusserlichte die Ideale. Von einer Vertiefung des philosophischen und sozialen Schaffens kann nicht die Rede sein. Er kämpft gegen jede unterscheidende Lehre, um selbst den Boden zu einer weiten Kluft aufzureissen. Er sammelt in den materialistischen und nihilistischen Grundgedanken alle auflösenden Gegensätze. In diesem ausebnenden Charakter liegt der todverkündende Zug des Buddhismus. Im Bilde des indischen Geisteslebens vertrat zuletzt Buddha nur die religiöse und sittliche, die wissenschaftliche und künstlerische Stagnation. Das aber bedeutete seine Auflösung und seinen Verfall.

I.

Das religiös-philosophische Ideal.

Mit dem Ausschluss der Idee des Brahma wich jener Faktor, welcher die Philosophie der Inder ins Leben gerufen und weiter gebildet hatte.

Wir gewahren, wie in allen Stadien Brahma das bewegende Zentrum der Spekulation ist. In Brahma sucht sie den Begriff des Seins nach allen Seiten zu zergliedern und wieder zusammenzufassen. So geht von ihm der Versuch aus, methodisch die letzten Ursachen der Dinge zu ergründen. Drei Stadien können wir in dieser Entwickelung des Brahma-Begriffes unterscheiden.

Brahma als philosophische Idee beginnt schon die vedische Sphäre zu durchleuchten. Die Entfaltung des Brahma-Begriffes spiegelt sich in ihrer ersten Phase in jenen Hymnen wider, die uns die Schöpfung des Weltalls und des Menschen schildern. Während der Sinn sich noch an die greifbaren Naturerscheinungen hält, drängt sich das Verlangen vor, die natürlichen Ursachen und Elemente des Seienden zu entdecken, und dieses Verlangen hat schon über die persönlich gedachten Naturkräfte hinaus zu den tieferen Ursachen geführt. Die Periode der Naturreligion liegt weit zurück. Mit den in Brahma sich bildenden Vorstellungen vom Geist und vom Wesen der Dinge dämmert das Frühlicht der philosophischen Spekulation. Die grosse Frage, die überall wiederkehrt, richtet sich auf die Art und Weise, in welcher die Fülle und Mannigfaltigkeit der Dinge entstand. Die Betrachtung sucht nach dem Urgrund, aus dessen Schoss alles hervorgeht. Sie sieht, wie alles, was wird, aus einem Vorherbestehenden sich entfaltet, aus dem Seienden das Nichtseiende, das Bestimmte aus dem Unbestimmten, die Form aus dem Formlosen. Was existierte vor aller Schöpfung? Die einen behaupten: voraus ging das Nichtseiende; die anderen sagen: aus dem Seienden entstand

das Nichtseiende. In Wahrheit, so wird dann weitergesagt, bestand ein Etwas, dem Sein und Nichtsein beigelegt werden konnte, Sein, insofern es sich über die Nacht des unbedingten Nichts erhob und ein Etwas repräsentierte, aus dem sich die Wirklichkeit gestaltete, — Nichtsein, insofern es ganz unbestimmt nicht dieses und jenes Sein war; der Begriff des eigentlichen Seins kommt aber nur dem bestimmten Sein zu. Dieses „Nichtseiend-Seiende" bot sich der Betrachtung unter dem Bilde der regungslosen, unbestimmten Fläche des Meeres. Es ist die chaotische Urmaterie, die an anderen Stellen unter dem Bilde des Todes vorgeführt wird. In die tote Masse dringt die Glut des lebenspendenden Brahma, des schöpferischen Odems. Es steigt aus der Glut ein denkendes und wollendes Wesen, es steigt die Mannigfaltigkeit der Einzelwesen hervor. In Allem lebt und webt die eine geistige Substanz. Von ihr aus breitet sich alles bestimmte Sein durch eine Mischung von Sein und Nichtsein, von Licht und Dunkel aus. Brahma als geistige Substanz ist der Ausgangspunkt der Entwickelung der Grundbegriffe von Sein und Nichtsein.

In der Tiefe des menschlichen Wesens forscht nun der Philosoph nach dem Urgrunde der Dinge, indem er von dem Sinnenfälligen aus zum geistigen Wesen seiner Persönlichkeit vordringt. In dem eigenen Selbst hat der Mensch eine Kraft entdeckt, die von allem Körperlichen verschieden ist, die als das Beharrende die wandelbare körperliche Natur ordnet und beherrscht. Der Geist ist das einzig Reelle im Menschen. Des Menschen innerstes Selbst wird das Mass alles Seins, sein Denken das Mass aller Wahrheit. Es giebt in Wirklichkeit nur ein Sein und zwar ein geistiges Sein, das alles Körperliche durchdringend und belebend trägt. Im Bilde des Mikrokosmus wird das Wesen des Makrokosmus erfasst. Von dem organischen Gebilde des Menschen, das den Geist umschliesst, steigt die Betrachtung zum organisch entfalteten Bilde der Gesamtnatur empor, um das Weltall als ein innerlich ge-

gliedertes und geordnetes Ganze zu erfassen, als ein Universum, das von einem geistigen Sein ausgehend sich zur Mannigfaltigkeit entfaltet und von der Mannigfaltigkeit aus hinwiederum zur Einheit des schöpferischen Weltgeistes zurückkehrt. Des Menschen Wesen in dem organischen vom Geiste belebten Verbande der einzelnen Teile wird vorbildend für die einheitliche Erfassung und Darstellung des Weltalles in seiner letzten Ursache. Das innere Selbst entwickelt sich zum Weltgeiste, Brahma zum Purusha.

Purusha ist der Geist, der das All durchdringt, das gemeinsame Ziel, zu dem alles sich hinordnet. Als Purusha „Geist" ist das Brahma schöpferisch thätig, wenn es die Tiefen der Urwasser erleuchtet und das stoffliche Sein sondert und gestaltet, wenn es Tag und Nacht, Sein und Nichtsein scheidet und aus den Urgründen die Einzelwesen emporsteigen lässt. „Von keinem Winde bewegt, atmete einzig d i e s in göttlicher Wesenheit." Dieses eine Sein, das in eigener Wesenheit ruhend, ohne von einem Windhauche bewegt zu sein, atmet, ist das Brahma.

Wenn die Erörterungen über den Begriff der Schöpfung in diesem Stadium noch nicht jene reineren Umrisse gewinnen, die frei sind von allen kosmogonischen Phantasiebildern, so zeigt sich im z w e i t e n S t a d i u m, dass das Brahma als Sein und Denken zu einem klaren und festen Begriffe abgerundet wird und dass man sich von ihm aus bemüht, ein innerlich abgeschlossenes System der Psychologie und Kosmologie aufzubauen. Brahma ist kosmisches und psychologisches Prinzip. In Brahma wird das Wesen der Welt und ihrer Elemente, das Wesen des Menschen und seiner Organe, das Wesen der Seele und ihrer Endbestimmung einheitlich erforscht. Dieses zweite Stadium stellt sich in den älteren Upanishad dar. Hier ist die Werkstätte der nach methodischer Forschung ringenden Spekulation. Das belebende und befruchtende Licht geht von Brahma aus. Obschon wir die massgebende Richtung und ihre

Ziele aufs schärfste verurteilen, so würden wir dem idealen Gehalte Unrecht thun, der in so manchen Sätzen über die göttliche Wesenheit und ihre Eigenschaften gegeben ist, wenn wir das vornehme und edle Ringen nach einer höheren Erkenntnis nicht anerkennen wollten. Da erscheint der göttliche Geist als das Urlicht. „Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond und Sterne, noch leuchten die Blitze, viel weniger irdisches Feuer; ihm, dem glänzenden, glänzt alles nach, von seinem Glanze erglänzt alles dieses." Brahma ist letzter Grund des Seienden, dem Auge verborgen als „das Unvergängliche, Unsichtbare, Ungreifbare, das Ewige, Durchdringende, Allgegenwärtige, sehr Feine; dieses ist das Unwandelbare, welches die Weisen erkennen als den Urgrund aller Wesen". „Wahrlich, Gargî," spricht Yâjnavalkya, „dieses Unvergängliche ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht giebt es ausser ihm ein Sehendes, nicht giebt es ausser ihm ein Hörendes, nicht giebt es ausser ihm ein Verstehendes, nicht giebt es ausser ihm ein Erkennendes." [7]) So erscheint in Brahma ein unendliches Sein. Als solches ist Brahma reines Erkennen, an dem kein Schatten des Wechsels haftet.

Von diesen Anschauungen über Brahma aus entwirft die Spekulation ein höchst charakteristisches Bild aller Arten und Erscheinungen des Seins. Seine Wesenheit steht im Mittelpunkt der Schöpfungslehre; sie ist das Zentrum der Seelenlehre.

Aus dieser durchdringenden Erfassung der Brahma-Wesenheit ging die dritte Epoche der Philosophie hervor, die sich in dem älteren Sâmkhya-System jene leuchtende Urkunde ihres Schaffens gegeben hat. Ihr verdankt Indien seine Lehre von den Kategorien oder Arten des Seins; — die späteren ausgeprägt logischen Schulen haben diese methodische Seite des Sâmkhya nur weitergebaut — ihr seine Erkenntnistheorie und Seelenlehre, kurz, den methodischen Fortschritt des Wissens.

Diese methodische Beherrschung steht in Verbindung mit der emporblühenden Dialektik und logischen Untersuchung, die uns schon frühe als Nyâya „Methode" entgegentritt. Mit der wachsenden Spekulation empfing die alte Interpretationskunst, in welcher der vedische Text erklärt, die grammatischen und textlichen Schwierigkeiten gelöst, die Widersprüche ausgeglichen wurden, einen reicheren und fruchtbareren Gehalt. Lehnte sich Nyâya ursprünglich an die alten vedischen Texte an, so bildete es sich jetzt zu einer methodischen Erforschung des Brahma selbst aus, indem es die Lehre vom logischen Beweis und der Schlussfolgerung entwickelte. Damit bahnte sich ein tiefgehender Umschwung an. Bislang hatte die Wahrheit von Brahma in dem vedischen Worte, in der „Offenbarung" geruht, und von dem in der „Schrift" bezeugten Sein ausgehend, hatte die Betrachtung in kühnem Fluge alle Höhen und Tiefen dieses Seins zu durchmessen gesucht. Auf die Dauer konnte die im Veda gewonnene Gewissheit nicht befriedigen, um so weniger, je grössere Widersprüche das freiere und unbefangene Auge entdeckte. Der forschende Geist suchte nach einem festeren Boden, nach einem Wege, der ihn mit untrüglicher Gewissheit zu dem einen Brahma emporführte. Um Brahma zu erkennen, um sein innerstes und eigenstes Wesen in Brahma zu erfassen, musste er wissen, was Brahma nicht ist. Die innere Wesenheit von Brahma, der Begriff des qualitätlosen Brahma, die Ansicht, dass das wahre Sein und Wesen jeder Determination entbehrt und dass jede Bestimmung, jeder Gegensatz nur der Ausfluss eines falchen Seins ist, erscheint schon so klar entwickelt, dass die spätere Forschung diesen Begriff von Sein und Erkennen höchstens in neuen Bildern und Ausdrucksweisen weitergebaut hat. Nicht in der Weiterbildung des Begriffes vom absoluten Sein liegt der Fortschritt der Spekulation, sondern in der Ergründung dessen, was „Nicht-Brahma" ist.

Das absolute Sein entzieht sich, wie wir schon mehrfach gesehen, der Wahrnehmung durch das stoffliche Sein; die

empirische Seele überdeckt die absolute Seele. Von der Existenz der absoluten Seele gab nur der Veda Kunde. Wenn dieses Dasein aber unabhängig vom Veda gewonnen werden sollte, so konnte dieser Weg nur von den sichtbaren Erscheinungen ausgehen, um alle Arten und Gestalten durchmessend das Unsichtbare zu erreichen. Das eben geschah durch die logische Schlussfolgerung, die alles nach festen Prinzipien schied und ordnete.

Es lässt sich das an dem Wesen der methodischen Klassifizierung am deutlichsten beleuchten. In der Sâmkhya-Philosophie finden wir zum ersten Male ein ausgebildetes System der Kategorien. Die Bedeutung der Kategorien ist sachlich richtig erfasst. Sie liegt darin, dass sie uns eine Anleitung giebt, die verschiedenen Erscheinungen des Wirklichen zu unterscheiden und in den unterscheidenden formalen Gesichtspunkten auseinander zu halten. Sie geben uns das Fachwerk, in welches alle Erscheinungen eingetragen werden. Vom Bilde des Lebens ausgehend, das aus dem einheitlichen Zusammenwirken verschiedenartiger Teile und Kräfte hervorgeht, untersucht der Philosoph die einzelnen Vorstellungen, in denen sich die Erscheinungen widerspiegeln und gelangt zu folgenden Gruppen: Substanz, Qualität, Thätigkeit, Gattung, Art, Einheit, Trennung, Koinhärenz, Kontiguität, Ursache, Wirkung, Priorität, Posteriorität. Nach diesen verschiedenen Gesichtspunkten wird das erscheinende Sein im Sâmkhya betrachtet.

Wir finden in erster Reihe den Begriff der Substanz und Qualität erörtert. Das Merkmal der Substanz liegt darin, dass das substanzielle Sein ein dauerndes, für sich bestehendes Sein ist im Gegensatz zum qualitativen Sein, das nur eine wechselnde, der Substanz anhaftende Eigentümlichkeit bezeichnet. In dem Begriffe der Substanz und Wesenheit öffnet sich der fortschreitenden Spekulation ein weites Feld. Wir sehen, wie die nachfolgenden Schulen bemüht sind, gerade diesen Begriff weiter zu bilden in Zusammenhang mit Brahma. Mögen wir

uns der dualistischen Schule des Sâmkhya oder der monistischen des Vedânta zuwenden, überall gewahren wir ein eifriges Streben, diese Begriffe tiefer zu erfassen. Man gelangt in der Folge zu einer klareren Bestimmung des Begriffes der Unwandelbarkeit und Einfachheit. Das geistige Sein muss einfach sein, d. h. es kann nicht aus Teilen wie der Körper bestehen; ewig, die geistige Substanz kann nicht vernichtet werden. Mit der Vorstellung der einfachen und ewigen, von allem Körperlichen unterschiedenen Substanz wird der Materialismus des Zeitalters bekämpft. Das göttliche Wesen wird als ein allwissendes und allmächtiges Sein betrachtet, das alles Gute in sich schliesst. Das führt dazu, über die Notwendigkeit und Zufälligkeit der Dinge nachzusinnen und in welchem Verhältnisse sie zu dem göttlichen Sein stehen. Ist die Welt zufällig oder notwendig? Diese Betrachtung lenkt den Blick auf eine tiefere Ergründung der Beziehung von Ursache und Wirkung. Eingehende Untersuchungen werden dem Wesen von Ursache und Wirkung gewidmet. Namentlich gilt es festzustellen, in welchem Sinne die Wirkung in der Ursache vorausbesteht. Das bringt interessante Erörterungen über den Begriff des Möglichen und des Wirklichen, über die verschiedenen Arten des Seins. Der Brahmaphilosoph sagt: Ein Nichtseiendes kann nicht entstehen. Was hervorgebracht wird, besteht schon vorher in seiner Ursache. Er behauptet, dass wir bezüglich des Seins drei Stufen unterscheiden können, absolutes Nichtsein, Sein und Nichtsein verbunden, absolutes Sein. Absolut nichtseiend nennt er das, was in sich einen Widerspruch enthält, absolut seiend, was wirklich existiert; seiend-nichtseiend liegt zwischen Sein und Nichtsein als dasjenige, was nicht in Wirklichkeit existiert, aber dessen Existenz keinen Widerspruch enthält. Die Wirkung muss also als möglich in der Ursache begründet sein. Enge verknüpft mit der Lehre von Ursache und Wirkung ist die Untersuchung der Erkenntnismittel, deren es drei giebt: Sinnenerkenntnis, Schlussfolgerung, Offenbarungszeugnis. Die

Untersuchung wendet sich vornehmlich der „Schlussfolgerung" zu, begründet ihr Wesen und ihre theoretische Tragweite.

Damit erschliesst sich ein neues Gebiet in der Untersuchung des Erkenntnisvermögens. Es werden drei Organe der Erkenntnis als wesenhaft verschieden gefunden, der äussere Sinn, das Zentralorgan des inneren Sinnes, die Vernunft. Nun unternimmt es die Spekulation, in das Wesen des Denkprozesses einzudringen. Die äusseren Sinne greifen den Gegenstand auf, um ihn dem inneren Sinne zu übermitteln, in dessen zentralisierender Thätigkeit alle Einzelthätigkeiten der verschiedenen Organe münden. Der innere Sinn stellt den Gegenstand dem Urteilsvermögen vor, und erst in ihm wird das Wesen des Dinges, das Allgemeine erfasst. Der Philosoph des Sâmkhya widmet eine besondere Untersuchung dem Beweis für das Vorhandensein der Universalia.

Überall richtet sich die spekulative Forschung auf die Ergründung der letzten und allgemeinen Ursachen. Die Philosophie wagt sich an die Bewältigung grosser Probleme. Sie erstrebt eine einheitliche Erkenntnis, sucht die Einheit in der Mannigfaltigkeit, das Allgemeine in dem Besonderen, das Notwendige in dem Zufälligen, das Einfache neben dem Zusammengesetzten, das Ewige neben dem Vergänglichen. In den Schulen, die am Begriffe des substanziellen Seins von Brahma festhielten, entfaltete sich ein philosophisches Leben. Da zeigte sich geistige Kraft und geistiges Streben.

Um den relativ hohen Fortschritt der indischen Philosophie im Zeitalter Buddha's zu ermessen, werfe man einen Blick von der geistigen Höhe dieser Spekulation nach dem philosophischen Leben Griechenlands an der Grenzscheide des sechsten Jahrhunderts. Man wird einen Massstab für den Aufschwung gewinnen, welchen die Wissenschaft von Brahma genommen.

Die vorsokratische Philosophie ist, wie Zeller bemerkt, ihrem Inhalt und Zweck nach Naturphilosophie; ethische und dialektische Bestimmungen kommen nur selten zum Vorschein, und wo es

geschieht, da bleiben diese Bestimmungen auf tastende Versuche beschränkt. Der philosophische Idealismus ist dieser Zeit überhaupt noch fremd; die Philosophie trägt durchweg eine materialistische, in das Sinnenfällige und Sinnliche getauchte Färbung. Ein wirklicher Idealismus ist nur da, wo das Geistige mit Bewusstsein vom Sinnlichen unterschieden und für das ursprünglichere gegen dieses erklärt wird. Erst mit der tieferen Erfassung des Geistigen erhebet sich das Auge des Forschers über das Chaos jener mythologischen und kosmogonischen Bilder, in denen mehr die Phantasie der zu höherer Kultur emporstrebenden Völker sich widerspiegelt, als der Ernst wissenschaftlichen Denkens. Erst in der Unterscheidung des Geistes von der Materie gewinnt die sinnende Betrachtung den Adel philosophischen Wissens. Nun können aber weder die Eleaten noch die Pythagoräer den Anspruch erheben, einer idealistischen Philosophie die Bahn geöffnet zu haben. Wenn sich auch bei ihnen im Gegensatz zur älteren jonischen Schule, die das Wesen aller Dinge in einem körperlichen Urstoff suchte, ein Hinausgehen über die sinnliche Erscheinung zeigt, so fehlt ihnen doch jede bestimmte Unterscheidung des Geistigen vom Körperlichen. Weder die pythagoräische Zahl noch das eleatische Eins ist eine von der sinnlichen verschiedene geistige Wesenheit, wie die platonischen Ideen. Die Zahl und das Seiende sind hier die Substanz der Körper selbst, der Stoff aus dem sie bestehen. Die Zahlen werden zu etwas räumlich Ausgedehntem, und selbst ein Parmenides beschreibt das Seiende lediglich als raumerfüllende Substanz. Der Körper ist eine Zahl, aber auch Tugend, Freundschaft, Seele gelten dem Pythagoräer für Zahlen und Zahlenverhältnisse; ja selbst die Seele wird geradezu für ein körperliches Ding gehalten. Dem Parmenides aber richtet sich die Vernunft lediglich nach der Mischung aller körperlichen Teile; denn der Körper und das Denkende sind eins. Sie alle suchen das Wirkliche einzig in der Sinnenwelt. Anaxagoras ist der Erste, welcher den Geist klar vom Stoffe unterscheidet.

Die philosophischen Ergebnisse dieser Zeit bleiben in dem krassen Materialismus eines Demokrit oder dem verschleierten eines Parmenides und Pythagoras haften. Seele und Leib, Ethisches und Physisches werden unter denselben Gesichtspunkt gestellt. Keine der grundlegenden Richtungen vermag die unkörperlichen Gründe ihrem Wesen nach von der körperlichen Erscheinung zu unterscheiden. Noch auffallender zeigt sich der materialistische Zug bei Heraklit, wenn er den Urstoff mit der bewegenden Kraft und dem Weltgesetz in der Anschauung des ewiglebenden Feuers schlechthin zusammenfasst. Und gar die Atomistik eines Demokrit ist von Hause aus auf eine streng materialistische Naturerklärung angelegt; sie kennt daher weder im Menschen noch ausserhalb desselben etwas Unkörperliches. Allen fliesst das Leibliche mit dem Geistigen zusammen. Wenn aber auch Anaxagoras mit Bestimmtheit erklärt, der Geist sei mit nichts Stofflichem vermischt, so fällt er doch im Laufe von der Höhe dieses Gedankens ab, indem er den weltbildenden Geist als Naturkraft wirken lässt und ihn in halbsinnlicher Form wie einen feinen Stoff schildert.[8]) Selbst die Sophistik kennt so wenig wie die Naturphilosophie etwas Höheres als die Natur. Wenn auch in der Sophistik das Verlangen nach tieferer Forschung zu einem mächtigen Triebe erwacht war, so führte dieser Umschwung doch zunächst nur dahin, die alte sittliche und religiöse Überlieferung zu erschüttern und im alles zersetzenden Zweifel das Prinzip des Fortschrittes zu suchen. An der bisherigen Wissenschaft war man irre geworden, eine neue war noch nicht gefunden; die bestehenden sittlichen Mächte konnten ihre Berechtigung nicht beweisen, das höhere Gesetz im Inneren des Menschen war noch nicht erforscht. Über die materialistisch gefärbte Naturphilosophie strebte man hinaus; aber was man an ihre Stelle setzen konnte, war nur die empirische, von den äusseren Eindrücken abhängige Subjektivität. Sie verneinten, ohne die Verneinung durch eine Bejahung im Sinne einer idealen Auffassung von Gott und

Welt, Seele und Körper zu ersetzen. Und doch stand Griechenland im Glanze des perikleischen Zeitalters.

Allerdings hat Griechenland in kurzer Zeit den Rückstand eingeholt und zwar in einer Höhe, die jeden weiteren Vergleich ausschliesst. Der wissenschaftliche Besitz des griechischen Volkes hatte sich in wenigen Menschenaltern an Wert wie an Umfang vervielfacht, das Erbe, welches ein Sokrates von seinen Vorgängern erhalten hatte, war in dem, das Aristoteles seinen Nachfolgern hinterliess, kaum wieder zu erkennen.

Aber so gross auch die Fortschritte sind, welche die griechische Philosophie im Laufe des vierten Jahrhunderts gemacht hatte, sie schmälern ihrer älteren indischen Schwester den Ruhm nicht am Wendepunkt des sechsten Jahrhunderts einer Schule das Leben gegeben zu haben, die in ihrer Metaphysik den Grund eines philosophischen Lehrgebäudes zu legen, alles Wirkliche so durchgreifend auf seine allgemeinsten Prinzipien zurückzuführen suchte, wie dies im gleichen Zeitraum von keinem griechischen Denker versucht wurde. Eine Masse von Erscheinungen, an welchen das griechische Wissen damals noch achtlos vorüberging, vor allem die des geistigen Lebens, waren in den Bereich der philosophischen Forschung gezogen. Die dialektische Methode war durch Übung und Theorie zur Kunst ausgebildet. Ich muss Zeller widersprechen, wenn er auch die Sâmkhya-Schule zu jenen orientalischen Philosophien zählt, „die in ihrer Richtung und ihrem Inhalt nach fortwährend von dem religiösen Volksglauben abhängig blieben und deshalb nie zu einer strengwissenschaftlichen Methode gelangt, sondern teils bei einem äusserlichen grammatischen und logischen Schematismus, teils bei aphoristischen Vorschriften und Bemerkungen, teils endlich bei der Phantasieform dichterischer Beschreibung stehen geblieben.“ [9]) Schon die Schule des epischen Sâmkhya hatte „jene Freiheit des Denkens“ gewonnen, dass sie sich nicht lediglich an die religiöse, volkstümliche Überlieferung, sondern an die Dinge selbst wandte, um über die Natur der Dinge die

Wahrheit zu erfahren. Wir gewahren ein wissenschaftliches Verfahren, ein Erkennen, dessen eigenste Gesetze erforscht werden.

Oder war es nicht ein hervorragendes Ergebnis, wenn die Philosophie schon frühe zu dem Satze gelangt war: Das Wissen stützt sich auf das Allgemeine und Notwendige, das Wesenhafte in den Dingen. Das Essentielle ist von dem Zufälligen zu unterscheiden. Nur die Essenzen sind im eigentlichen Sinne wirklich und ewig. Die Erkenntnis der Essenz begründet das einzig wahre und wirkliche Wissen. Wie das wahrhaft und ursprünglich Wirkliche nur in dem gemeinsamen Wesen der Dinge zu suchen ist, so findet sich das Wissen nur in dem, was über aller sinnenfälligen Erscheinung unwandelbar beharrt. Der Brahma-Philosoph erkennt ganz richtig, dass es nicht das Äussere der Dinge, die Erscheinung ist, in der das Wesen ruht, und auf die sich unser Wissen gründen muss. Das in der geistigen Vorstellung erfasste Allgemeine ist das wahre Sein; ihm allein nur kann volles und ursprüngliches Sein beigelegt werden. Nur durch eine Beschränkung des Seins, durch eine Verbindung von Sein und Nichtsein können die Einzelwesen entstehen. Das Allgemeine und Wirkliche aber ist dasjenige, was den Dingen gemeinsam zukommt, das, was ihnen vermöge ihrer Natur, daher immer und notwendig, zukommt. Dieses Allgemeine und Notwendige findet sich in der Substanz. Die unwandelbare Substanz ist die Unterlage, von der alles andere Sein getragen wird. Indem die indische Philosophie nach jenem ewigen, jeden Wechsel überdauernden Sein suchte, fand sie sich schon auf einem Wege, den erst später Aristoteles beschritt. Das Wissen ist ihr Erkenntnis des Wesens; das Wissen muss sich zunächst auf das wesenhafte Sein, die Substanz der Dinge, beziehen.

Aber die Philosophie fasste leider dieses allgemeine und wesenhafte Sein der Einzeldinge als eine einzige, für sich bestehende, allem zu Grunde liegende Substanz; diese ewige.

unwandelbare, allgemeine Substanz ist das in Brahma leuchtende Sein und Erkennen, ein einziges Sein gegenüber den vielen Einzeldingen, ein absolutes Sein gegenüber allen sinnenfälligen und zufälligen Erscheinungen. Damit verfällt diese Richtung dem idealistischen Monismus, der alles Sein und Denken in dem einen Brahma aufgehen lässt.

So schön und erhaben daher die philosophische Sprache und Schilderung des reinen, absoluten Seins und Denkens klingen mag, so edel einzelne Auffassungen sind, in der Philosophie als Ganzes zeigt sich nur eine Halbreife, gemischt mit einbrechender Fäulnis. Der Grundirrtum in der Auffassung von Sein und Wesen war die Ursache, dass die Philosophie auf halbem Wege stehen blieb und selbst in ihren wirklich beachtenswerten Ideen nicht den Erfolg erzielte, den man hätte erwarten können bei so früher Entwickelung.

Aber die folgenschweren Irrtümer, die das System entstellen, dürfen gleichwohl unseren Blick nicht ablenken von dem Fortschritte, der sich zu erkennen giebt.

Diesem Fortschritt und der idealen Auffassung von Brahma stelle man nun den Buddhismus gegenüber. Dadurch, dass er den Gottesbegriff ausschied, machte er es sich unmöglich, an dem Ausbau der Philosophie, an der Weiterbildung und Richtigstellung ihrer Begriffe fördernd teilzunehmen. Ein System, das den Begriff von Sein und Substanz, von Geist und Seele, von Einheit und Ewigkeit eliminiert, verzichtet auf jeden Fortschritt im Reiche des Denkens. Daher liegt im Kerne buddhistischen Wesens nur die Wurzel des Stillstandes, nein, des Rückschrittes. Der Buddhismus vereinfachte das Wissen, um es zu verflachen. Denn nicht in der Einförmigkeit liegt die Kultur, sondern in dem Reichtum organischen Lebens. Und dieses Leben erstickte der Buddhismus, indem er die lebensvolle Einheit des menschlichen Wesens durchschnitt. Er zertrümmerte die Einheit dadurch, dass er den Menschen des Purusha, d. h. des Geistes beraubte. Mit dem Schwinden des

Purusha zerfiel der Mensch in eine lose Masse von Einzelelementen, die durch nichts zu einem gemeinsamen Ziele innerlich hingeordnet werden.

Das gilt nicht bloss von seiner Metaphysik, sondern in gleichem Masse von dem Ideale der Ethik.

Man sollte denken, der Buddhismus habe mit seinem Ideale der Sittlichkeit, das sich in den Forderungen innerer Tugend aussprach, in Indien dauernd Wurzel fassen können. Dass dies nicht geschehen konnte, hat seinen Grund in derselben Thatsache: Der Buddhismus zerstörte die Grundlage, aus der dieses „Ideal" emporgewachsen war.

Ich habe schon gesagt, dass die Lehre, welche alles von der inneren, gläubigen Erfassung, von dem Adel der Tugend abhängig machte, nicht neu ist. Diese Auffassung war eine Errungenschaft der Zeit, das Ergebnis älterer in brahmanischem Grunde wurzelnder Bestrebungen. Was die ethische Philosophie der Inder um die Wende des sechsten Jahrhunderts in dem Reichtum der Sittensprüche ausgebildet und festgeprägt, dessen hat sich der Buddhismus in weitgreifender Weise bemächtigt. Die Zeit des entstehenden Buddhismus war weit entfernt, in der starren Form der äusseren Sitte ihr Genüge zu finden. Im Gegenteil, je reicher und bunter sich Sitte und Brauch entfaltete, je wechselvoller das Bild mit Land und Leuten wurde, desto mehr suchte die forschende Betrachtung in das Wesen von Sitte und Recht, in den sittlichen Urgrund des äusseren, rituellen Prunkes einzudringen. Hier war es die augenfällige Verschiedenheit der Sitte, dort die erdrückende Masse der Einzelvorschriften, welche zu tieferer Ergründung anregte. Während die einen aus dem Labyrinthe keinen anderen Ausweg fanden, als in dem Zweifel und in der Sophistik des Zeitalters, suchten andere von der Oberfläche der äusseren Gesittung zu dem tieferen Grunde der inneren Gesinnung vorzudringen. In den sozialen Tugenden suchten sie das Ziel aller Werkthätigkeit. Damit war dem sittlichen Streben eine

breitere und tiefere Basis geschaffen. Diese ethischen Bestrebungen laufen parallel der sich entfaltenden freieren Spekulation über Gott und Welt, Mensch und Seele.

Während hier die Philosophie in der logischen Untersuchung die wissenschaftliche Methode zu einer systematischen Behandlung der Grundfragen alles Seins findet, sucht sie dort in des Menschen Inneren eine festere Grundlage des menschlichen Handelns. Hier wird das vedische Wort, dort das vedische Werk auf tieferer Basis gegründet. In diesem doppelseitigen Bild liegt das wissenschaftliche Wahrzeichen des Zeitalters, aus dem der Buddhismus hervorging. Die in jenen buddhistischen Erzählungen und Sprüchen hervortretende edle Menschlichkeit und Milde, die Pflege der sozialen Tugenden hängt mit jener anderen Thatsache zusammen, die in mannigfachem Betracht ein Stolz des altindischen Kulturlebens sein könnte, mit einem kühnen Ringen nach t i e f e r e r Erkenntnis des Seins und Wesens der Dinge. Das Volk ist charakterisiert durch den Geist des Strebens nach steter Vermehrung der geistigen Güter. Wenn daher der Buddhismus sich eines milderen, menschenfreundlicheren Ideales rühmt, so verdankt er diesen Ruhm nicht sich und seinem Wesen, sondern der Wissenschaft der Zeit, die in ihrem Sâmkhya und Yoga allen Berufen und Ständen ein leicht erreichbares Ideal des Wissens und der Sitte vor Augen stellte. Darin liegt die wahrhaft bahnbrechende Bedeutung der im Sâmkhya hervortretenden Wissenschaft vom Geist, dass sie höhere Bildung und höhere Gesittung den weiteren Volkskreisen öffnete. Die niedere Geburt schloss nicht mehr von dem Erwerbe des erlösenden Wissens aus. Wie das Wissen, so war das Ideal der Sitte allen zugänglich. Denn dieser vollkommene Gleichmut und die mit ihm verknüpften Tugenden edler Menschlichkeit, des Wohlwollens und der Milde, der Unterwürfigkeit und der Ehrfurcht, der unbescholtenen Pflichterfüllung konnten und mussten von allen gepflegt werden, die zum erlösenden Lichte des Brahma vordringen wollten,

von dem Brahmanen nicht weniger, wie von den Gliedern der übrigen Stände und Berufe. Das Glied des priesterlichen Berufes war durch die Abstammung keineswegs von der Pflege innerer Gesinnung, vom Adel eines tugendhaften Strebens entbunden und das Glied des ritterlichen und erwerbenden Berufes besass die Möglichkeit, in dem religiösen Wissen und dem sittlichen Wert die religiös-soziale Ebenbürtigkeit mit dem Brahmanen zu erlangen. Darum sage ich, in dem Umschwung, der dadurch herbeigeführt wurde, dass der Adel innerer, gläubiger Gesinnung und tugendhaften Wandels zur obersten Norm sittlichen Handels erhoben wurde, lag auch eine soziale Rückwirkung begründet. Diese soziale Rückwirkung fasste der Geist der mit Sâmkhya fortschreitenden Zeit in das Wort der Spruchweisheit: „Das Glied des priesterlichen Berufes, das eitel und hochmütig, der Sünde und dem sündhaften Wandel ergeben ist, wird ein Çûdra, und der Çûdra, das Glied der untersten Kaste, das mit Tugenden, Gerechtigkeitssinn, Selbstbezähmung, Wahrheitsliebe geziert ist, wird ein Brahmane.“ [10]) Mit anderen Worten: Çîla, ein tugendhafter Charakter, begründet den Anspruch auf Erlösung, nicht Jâti, die Kaste. Das klingt wie ein Spruch buddhistischer Lehrweisheit, aber der Spruch ist brahmanisches Stammgut, das dem religiösen Schreine brahmanischen Wissens, dem Epos Mahâbhârata einverleibt ist. Wenn daher buddhistische Spruchweisheit im Dhammapada das Bild des wahren Brahmanen entwirft, so leuchtet in den einzelnen Zügen dieses Bildes nur der Reflex der Errungenschaft eines neuen religiös-sozialen Geistes. Da heisst es: Ihn nenne ich einen Brahmanen, der behutsam, tadellos, gemessen, eingedenk seiner Pflicht, ohne Leidenschaft wandelnd das Endziel erreicht. Ihn nenne ich einen Brahmanen, der Niemanden in Gedanken, Worten oder Werken beleidigt und der im Denken, Sprechen und Handeln sich selbst beherrscht. Man wird nicht Brahmane durch Familie und Geburt. Wer Wahrheit und Gerechtigkeit pflegt, der wird als Brahmane

gepriesen. Der gilt mir als Brahmane, der alle Fesseln abgeschnitten, den keine Furcht beben macht, der unabhängig und unwandelbar ist. Ihn nenne ich einen Brahmanen, der ohne jemanden beleidigt zu haben, Scheltworte, Fesseln und Schläge bereitwillig hinnimmt. Seine Geduld ist seine Stärke, seine sittliche Kraft seine Heeresmacht. Ihn nenne ich in Wirklichkeit Brahmane, der frei von Zorn, treu, tugendhaft, ohne Begehr, der sich selbst in all seinen Regungen unterjocht hat, der keinen Vergnügungen nachgeht. Ihn nenne ich einen Brahmanen, der duldsam gegen die Unduldsamen, milde gegen die Tadler, frei von Leidenschaft unter leidenschaftlichen Menschen ist. Ihn nenne ich einen Brahmanen, von dem Zorn und Hass, Stolz und Neid gewichen sind. Ihn nenne ich einen Brahmanen, der die Wahrheit spricht, der belehrt, der frei von Härte und Niemanden beleidigt. Ihn nenne ich einen Brahmanen, der kein Verlangen mehr hegt, sei es für diese oder für die andere Welt, der unwandelbar und ohne Neigung ist. Ihn nenne ich einen Brahmanen, der in dieser Welt erhaben über Gut und Böse, erhaben über die Bande von Verdienst und Strafe, frei von Schmerz, frei von Sünde, frei von Unreinheit." [11])

Und nun vergleiche man mit diesem buddhistischen Idealbilde das Bild des brahmanischen Yogin. Leuchtet da nicht bis in die kleinsten Züge hinein volle Übereinstimmung? Der Grundzug des Doppelbildes ist jene Ruhe und Gleichmütigkeit des Innern, die Freiheit von jedem Widerstreit der Leidenschaft, der Adel der Milde und Versöhnlichkeit, kurz, der tugendhafte, menschlich reine und edle Charakter. Auf welcher Seite die grössere Ursprünglichkeit herrscht, kann wohl nicht zweifelhaft sein.

Wenn daher im dritten Buche des Epos das fromme Weib des Jägers Kauçika den stolzen, zürnenden Brahmanen, der sich missachtet glaubt, über die Natur des wahren Brahmanen belehrt und die Merkmale des wahren Brahmanen angiebt, so verrät sie sich nicht als Jüngerin Buddha's, sondern als echtes

Kind ihrer Zeit. Dem zürnenden Brahmanen stellt sie die Milde und Versöhnlichkeit, die Bezähmung des Hasses und Zornes, die Pflege eines tugendhaften Wandels gegenüber. „Der Zorn, den Jemand hegt, ist der grösste Feind des eigenen Selbst. Die Götter kennen den allein als wahren Brahmanen an, der Zorn und Leidenschaft abgeschüttelt hat. Die Götter kennen den allein als wahren Brahmanen an, der stets die Wahrheit spricht, die Zufriedenheit des Lehrers sich erwirbt, die Beleidigung nicht mit Beleidigung entgilt. Die Götter kennen den allein als wahren Brahmanen an, der seine Sinne in steter Zucht hält, der tugendhaft, rein, dem heiligen Studium ergeben, der die Herrschaft über Zorn und Begierde erlangt hat. Die Götter kennen den allein als wahren Brahmanen an, der Recht und Sitte kennt, sich sittliche Stärke angeeignet und alle Wesen mit gleichem Wohlwollen wie sich selbst betrachtet.“ [19])

Aber die Erzählung zeichnet uns nicht bloss das Grundwesen des erlösenden Ideales edler Sitte; sie deckt uns auch die Quelle auf, aus der sich der neue Strom religiös-sittlichen Wissens nach allen Seiten hin ergoss.

Der fromme Jäger erklärt dem Brahmanen: „Der Weise freut sich an der Tugend und lebt in Gerechtigkeit“. Darauf entgegnet jener: „Du hast mir eine Erklärung der religiös-sittlichen Vorschriften gegeben, wie sie Niemand erteilen konnte“. Nun weist ihn der Jäger auf die Fundgrube dieser Spruchweisheit hin. „Lerne von mir die Wissenschaft des Brahma,“ und indem er die Wissenschaft vom Allgeiste als die Quelle des Tugendideales bezeichnet, entwirft er in grossen Zügen ein Bild der Sâmkhya-Philosophie sowohl nach ihrer theoretischen als nach ihrer praktischen Seite.

So ruhte denn das ganze religiös-sittliche Ideal auf dem Boden der Brahma-Philosophie. Der Buddhismus verwarf diese Grundlage, indem er Brahma und die wissenschaftliche Grundlage des Ideales ausschloss. Die religiös-sittlichen Vorschriften

schwebten in der Luft. Darum konnte sich das buddhistische Ideal nicht im brahmanischen Indien halten, so nahe verwandt es dem brahmanischen Ideale ist, das sich bis auf den heutigen Tag bewahrt hat. In dem religiös-sittlichen Ideale des Buddhismus liegt ein Widerspruch. An diesem Widerspruch musste der Buddhismus zu Grunde gehen.

Die Teilnahme an wahrhaft wissenschaftlichem Leben war dem Buddhismus überhaupt unmöglich gemacht. Die nivellierende Tendenz des Buddhismus erstickte jedes Streben nach tieferer Ergründung der Probleme des Seins. In dem Wesen des Buddhismus liegt ein Abfall von der Höhe des indischen Geisteslebens. Halbheit mag dafür schwärmen, wahrhafte Bildung sträubt sich gegen ein so ernüchterndes und beschränkendes Erfassen der grössten Probleme des Geistes. Von einer vielseitigen und gründlichen Durcharbeitung der philosophischen Probleme kann nicht mehr die Rede sein. Dazu fehlt hier jede Anregung. Der Buddhismus fördert geradezu den Stumpfsinn gegen alles höhere wissenschaftliche Interesse, seitdem er die Gottesidee aus seinem Bereiche gebannt. Äusserlich erscheint zwar ein wortgewaltiges Schrifttum. Aber was birgt diese Masse an geistigem Gehalt? Ein Hauptzug der indischen Philosophie hat sich allerdings in ihr verkörpert, das Suchen nach Erlösung; aber er ist so einseitig und schief zu Tage gekommen, dass die buddhistische Erlösungsidee grell wie eine Satyre auf das ganze System selbst leuchtet.

Der Buddhismus konnte sich nur so lange halten, als äussere Macht ihn begünstigte. Mit der schwindenden Gunst entschwand auch der Buddhismus. Auf die Dauer vermochte diese Schule die Gunst nicht an sich zu fesseln, weil sie sich nicht in schöpferischer Kraft erneuern und das geistige Schaffen erweitern konnte. Weiterbildung der geistigen Kräfte war da ausgeschlossen, wo die Schule strenger wissenschaftlicher Zucht fehlte. Wenn der Brahmane sich in das Wald- oder Wanderleben begab, so hatte er eine Schule durchgemacht, ein weites curriculum scientiae

zurückgelegt. Die brahmanische Schule gleicht einer Werkstätte, wo unter den Augen des Meisters gelernt wurde. Der Buddhist hingegen schweift in der weitesten Peripherie von Kunst und Wissenschaft umher. Der brahmanische Ascet hatte in strammer Zucht und Einschränkung sich eine Fülle des Wissens angeeignet. Diese technische Schulzucht übte ihre treffliche, wissenschaftliche und soziale Rückwirkung. Ihrem Schaffenskreis war Mass und Schranke gesetzt. Der Buddhist hat keinen festen Boden in der Wissenschaft.

Er lehnt sich überall an das Alte an, ohne es weiterzubilden. In der Geistesarbeit hat der Buddhismus alles geborgt. Darum ist sein Wesen so verschwommen. Jeder kräftige individualisierende Zug ureigner Kraft fehlt in diesem Kulturbilde.

Dies führt uns zu dem religiös-sozialen Ideale.

II.

Das religiös-soziale Ideal.

Aus dem Bestreben, den unteren Klassen der Bevölkerung das Erlösungsideal zu vermitteln, hat man einen halb offenen, halb versteckten Kampf des Buddhismus gegen die herrschende soziale Ordnung abgeleitet.

Ich habe Sie schon auf die Thatsache hingewiesen, dass die allgemeine Berechtigung auf das erlösende Wissen zu den Errungenschaften des Zeitalters gehörte. Aber die Bewegung zu Gunsten dieser Berechtigung vollzog sich auf religiösem Boden; die sozialen Schranken blieben unangetastet; der Çûdra war nach wie vor Çûdra. In der freieren religiösen Anschauung wurde das Standesprinzip nicht durchbrochen. Das wird häufig gerade mit Bezug auf den Buddhismus nicht scharf genug auseinander gehalten. Indem man Çûdra und Brahmane zu einem gemeinsamen religiösen Ziele vereinigt denkt, taucht das Bild einer neuen Organisation auf, welche über alle Schranken der Stände hinwegspringt und Verneinung und Auflösung der alten Gruppen bezeichnet. Das buddhistische Ascetentum

rekrutierte sich aus allen Ständen. Es führte die zerstreuten Glieder der verschiedensten Gruppen zusammen. Zu dem neuen Stande war den andern der Übergang gleich leicht gemacht. Und so könnte man von einem schlauen Kriegsplan reden, durch Hegung und Bevorzugung der unteren Stände den höheren Stand der Brahmanen zu beugen.

Das ist ein Irrtum. Mit dem bahnbrechenden Gedanken, dass auch die unterste Stufe der Erlösung teilhaftig wird, ist der Gedanke der Polemik gegen die übrigen Stände keineswegs an sich verknüpft. Die Kette der organischen Gliederung wird durch das erweiternde Prinzip nicht durchbrochen. Keine der Schulen, welche die Berechtigung zum erlösenden Wissen nicht von der Geburt, sondern von der veredelnden Tugend und Sitte ableitete, kämpfte wider die körperschaftliche Gliederung und zu Gunsten der unterschiedslosen Gleichheit. Die grossen sozialen Thatsachen der historischen Gruppen und Stände waren zu tief gefestigt, um sie umzustossen, die soziale Gliederung zu viel verschlungen, um sie zu verwischen. Auch das allen Ständen sich eröffnende Ascetentum mochte wohl die Unterschiede und Gegensätze in ihrer schroffen Gestalt ausglätten; hinwegrasieren konnte sie die soziale Scheidung im Leben des Volkes nicht.

Und doch liegt im Wesen des Buddhismus eine Polemik gegen die soziale Gliederung, ähnlich der Absage an den religiösen Grundgedanken von Brahma, eine Polemik, die nicht ausgesprochen wird, aber aus dem Kern und Wesen sich ergiebt. Das macht den Buddhismus auch als Gegenstand sozialer Studien anziehend.

In seinem Grundgedanken liegt eine zerstörende Potenz; und diese äusserte sich nicht bloss dadurch, dass sie die organische Einheit der individuellen Persönlichkeit aufhob, sondern auch darin, dass sie den sozialen Organismus der Volkspersönlichkeit allmählich auflösen musste, wenn letzterer sich nicht stärker erwies. So verbindet der Buddhismus mit der religions-

geschichtlichen Seite eine sozialgeschichtliche. Was wir Volkspersönlichkeit nennen, das sind die eigenartigen, dem Volke allein zugehörigen Formen und Ergebnisse seines sozialen Lebens. In diesen Formen prägt sich das eigenste und persönliche Wesen des Volkes aus. Eine solche Volkspersönlichkeit steht hier vor uns und zwar in zwei der mächtigsten Organismen der Gesellschaft, geadelt durch die Macht der historischen Sitte.

Wir sind gewohnt die hervorstechendste Eigentümlichkeit der indischen Gesellschaft in einer Einrichtung zu suchen, die wir Kaste nennen. Das indische Kastenwesen giebt uns den Inbegriff der indischen Gesellschaft. Und indem wir mit dem Worte Kaste die schroffste soziale Abgeschlossenheit verbinden, entfaltet sich vor uns das Sonderwesen einer durch und durch verknöcherten Gesellschaft.

Wir müssen uns nun wohl hüten, das Bild des erstarrten Organismus von heute auf jene weitzurückliegende Zeit zu übertragen, die in den religiös-rechtlichen Institutionen des sechsten Jahrhunderts vor Christus sich abspiegelt. Die Kaste von heute entspricht nicht mehr dem organisch gegliederten Volkstum, das in den Berufen und Ständen von ehedem so lebensvoll dareinschaut. Die Kaste ist zu einem sittlichen und gesellschaftlichen Fluch geworden. Die alten Berufe und Stände, die in den vier grossen Hauptgruppen der Gesellschaft hervortreten, wuchsen organisch aus dem Leben und der Arbeit eines hochstrebenden Volkes hervor. Auf dem Unterschiede der persönlichen Arbeit baut sich die Gesellschaft auf, auf der Arbeit des priesterlichen, des herrschenden, des erwerbenden, des dienenden Berufes. Dieser unterscheidenden Thätigkeit entstammt die unterscheidende Lebensstellung. Die sozialen Vorrechte fliessen aus dem natürlichen Berufe und Stande. Die drei bevorzugten „Kasten" der alten Zeit sind Stände, in denen ein rechtschaffener Stolz auf die Herrlichkeit des Berufes und die Würde ihres besonderen Standes lebt. Sie stellen das alte Aryatum dar, das

durch die in ihnen stets flüssigen Gegensätze des Sondergeistes und Einigungstriebes sein originales Gepräge erhält.

In allen gesellschaftlichen Gruppen lebt ein ausgesprochenes Standesbewusstsein, und zwar in jenem edlen Sinne, dass es die Überlieferungen fortpflanzt. Die natürliche Standessitte bildet überall das belebende, kräftigende, zusammenhaltende Element der sozialen Gruppen; ein noch viel kräftigeres Mittel war gegeben in der religiösen Standessitte.

Es ist eine streng gebundene genossenschaftliche Freiheit. Aber die Besonderung wird nicht als hemmende Fessel und Schranke empfunden; es erstarkt in ihr vielmehr das gesellschaftlich gegliederte Leben zu origineller Blüte und Frucht. Wer die indische Kaste verstehen will, muss den Ausgangspunkt von diesen drei natürlichen, mit höherer Rechtsfähigkeit ausgestatteten Hauptgruppen nehmen, die unmittelbar aus dem so tief wurzelnden Gedanken der strengsten Teilung der Arbeit hervorgehen. Diese standesgenossenschaftliche Organisation ist das eherne Bollwerk des Aryatums geworden. Aber damit ist der eigentlich schaffende Faktor der indischen Gesellschaft und ihrer Vielgestaltigkeit noch nicht gegeben.

Es ist nicht meine Aufgabe, hier den einzelnen Elementen nachzugehen, die zu der überwuchernden Gestaltung des Kastenwesens beigetragen haben. Ist es die natürliche Abstammung, ist es der besondere Beruf, welche immer weitergliedernd, neue gesellschaftliche Gruppen schufen? Dass beide Elemente, Abstammung und Beruf, ihren Einfluss auf den Charakter der „Kaste" geltend machten, dürfte wohl im Ernste von Niemanden bestritten werden.[18]) Aber ich bin der Ansicht: weder die Abstammung, noch der Beruf hätten der neuen Gruppe jenen abschliessenden Charakter zu geben vermocht, wenn nicht ein anderer Faktor hinzugetreten wäre, zu dem Abstammung und Beruf sich verhalten, wie die materiellen Elemente zu dem belebenden und formgebenden Element. Dieser höhere Faktor ist der schon in früher Zeit erwachte Korporationstrieb, der

das Zusammengehörige zusammenführte und innerlich zu einer sozialen Einheit verschmolz. Der Begriff der sozialen Einheit übte nach allen Seiten einen mächtigen Einfluss. Die Idee erweist sich stark im privatrechtlichen und im öffentlichen Leben. Sie führt die Glieder eines Berufes zur genossenschaftlichen Einheit in Zunft und Gilde zusammen; sie hält die Glieder einer Familie im engsten Familienbande vereint. Überall regt sich ein Zug nach abschliessender Einheit. Der Korporationsgeist entfaltet sich in Gewerbe und Handel, und die Macht der Korporation steigert sich zur Selbständigkeit des Standes. Die ersten Vorzeichen dieser werdenden Selbständigkeit künden sich schon in den ältesten Gesetzbüchern an. Die Selbstherrlichkeit des Zunftgeistes spricht sich da in der Thatsache aus, dass die berufsgenossenschaftlichen Verbände von eigenen Gesetzen regiert und gerichtet werden.

Am deutlichsten aber zeigt sich dieses Streben nach Einheit des sozialen Lebens in der indischen Familie.

In der Idee der indischen Familie liegt eine tiefe und grossartige Auffassung. Das Recht der alten Zeit ist ganz erfüllt von dem Adel und der Grösse der Familie. Das indische Haus ist im Rechte das von innen heraus am reichsten und tiefsten ausgebildete Institut. Das ideale Moment der harmonischen Vereinigung der einzelnen Glieder zu einem ungeteilten Ganzen ist der Grundgedanke, der dem Ausbau des Familienbegriffes zum Ausgangspunkt und Endziel wird. Das ganze Haus soll in allen seinen Gliedern gegenseitig sich bestimmend zusammen wirken als eine moralische Gesamtpersönlichkeit. Vor dem Glanze und der Macht der Familie muss das Interesse des Einzelnen verschwinden. Der Einzelne opfert sein ganzes persönliches Interesse für das Gedeihen des Hauses; er widerstrebt der Lockerung der Familieneinheit; um die Familie dauernd in Ansehen und Besitz zu erhalten, wird eher das Erbteil der nachgeborenen Söhne verkürzt. Die jüngeren Söhne ordnen sich dem älteren Bruder unter als dem Repräsentanten der

Familie; im Dienste und als Gehilfen des älteren Bruders pflegen sie das gemeinsame Ansehen, den Glanz und die Ehre der Familie. Die Brüder sollen durch den gemeinschaftlichen Genuss eines ungeteilten Besitzes zu einem Haus- und Heimwesen verbunden sein. Familie und Vermögen werden als ein unteilbares Ganze erhalten, und diese familien- und vermögensrechtliche Einheit findet ihre Repräsentanz in den Hoheitsrechten des Hausherrn. In der Hand des Familienhauptes ruht die vollherrliche Gewalt, welche aus der dreifachen Einheit hervorgeht. In religiöser Beziehung war die Familie eine Kultusgemeinde; an ihrer Spitze stand der Hausvater als Hauspriester. Sie bildete zweitens eine besitz- und erwerbrechtliche Gemeinschaft. Der älteste Bruder war der Träger des gesamten Familienvermögens, der Chef der erwerblichen Thätigkeit aller, welche gemeinsame Abkunft zu Gliedern einer Lebens- und Erwerbsgenossenschaft machte. In sozialer Beziehung endlich bildete die Familie eine Rechtsgemeinschaft. So kam dem Hausherrn die volle Macht eines beschliessenden, befehlenden, vollziehenden Organes zu. In dieser dreifachen Einheit stellt sich der Organismus der altindischen Familie dar. Die Familie ist auf den Schwerpunkt von Autorität und Pietät gestützt. Oberherrlichkeit des Hausvaters und Gehorsam der unteren Glieder sind die bewegenden sittlichen Mächte. Es liegt im Wesen der Familie, dass sie das Beharrende und Feste sei, welches Geschlechter und Stämme zusammenhält. Sie ist die ursprünglichste Genossenschaft. Dass Indien schon in früher Zeit die Idealität dieser Familieneinheit in ihrer tiefen religiös-sittlichen Wurzel erfasst hat, bildet einen der höchsten Vorzüge seines Kultur- und Rechtlebens. Und zwar handelt es sich nicht um eine willkürliche, sondern um eine historisch entwickelte Verfassung des Familienlebens. Das Familienrecht erblüht aus der organisch erwachsenen Sitte des Hauses. Und so ist auch die Idee der genossenschaftlichen Einheit innerlich mit dem Wesen der indo-arischen Kultur aufs engste verwachsen. Ja die

Familieneinheit wird oberste Voraussetzung; sie wirkt als vorbildende Ursache der sozialen Gliederung Indiens. In der Einheit der zur religiösen, sittlichen, wirtschaftlichen Gemeinde verbundenen Glieder ist das Gesamtbild der Gliederung im Keime gegeben. Von hier aus entfaltet sich jene gliedernde und gestaltende Kraft, die überall das Besondere zur Einheit des Ganzen zusammenführt. Während einesteils mit der steigenden Kultur die gesellschaftlichen Unterschiede und Gegensätze sich in gleichem Schritte erweitern, sucht die Kultur anderenteils überall das Besondere und Charakteristische zu erfassen, um es innerlich zu verbinden. Und die Frucht dieses Schaffens liegt in dem reich gegliederten Rechtsleben des alten Indien vor uns.

Dem Ausbau des philosophischen Wissens tritt der Ausbau des religiös-rechtlichen Ideals parallel zur Seite und zwar in einer Litteratur, die sich zu einem bis ins Einzelnste dringenden Bilde der Sitte und des Rechtes erweitert. Alle Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens werden in ihrer Besonderheit erfasst und dargestellt.

Zu diesem im Rechte verkörperten religiös sozialen Ideale steht nun das ausebnende Prinzip des Buddhismus in schroffem Gegensatz. Der Buddhismus verwirft theoretisch jede soziale Einheit und Zusammengehörigkeit. Ich erinnere nur an die Sätze, in denen er jede gesellschaftliche Beziehung der Individuen untereinander leugnet und alles in den Begriff der vollkommensten Indifferenz auflöst. Er kennt keine Einheit und Stetigkeit des physischen Seins, ebensowenig eine des sittlichen Seins. In dem er den Begriff der geistigen Wesenheit ausscheidet, zerstört er nicht nur die Grundlage alles Wissens, sondern auch aller sozialen Sitte und des Rechts. Und gerade in Indien bewahrte das Recht stets den engen Zusammenhang mit dem religiösen Leben.

Dem reichen Baum des religiös-sozialen Rechts steht im Buddhismus ein gipfeldürres Rechtsleben gegenüber. Nichts

hat der Buddhismus zur Ausbildung des indischen Rechtslebens beigetragen. Ich will ganz absehen von jenem Teile der Gesetzgebung, der sich mit zivilrechtlichen und strafrechtlichen Fragen befasst. Man könnte mir mit Recht entgegenhalten, dass die Weiterbildung dieses Zweiges ausserhalb der religiös-belehrenden Aufgabe der neuen Gemeinde liegt. Aber wie steht es um die Ideale, die mit der sittlichen Wohlfahrt des Volkes aufs engste verknüpft sind. In einzelnen Sätzen des Manu über das Ehe- und Familienrecht, über die Pflichten des Weibes und des Mannes, über Gehorsam und Pietät der Kinder, über den Schutz des Schwachen verraten sich edle Anschauungen, die nicht ohne Einfluss auf den Grundcharakter des gesellschaftlichen Lebens bleiben konnten. Überall nimmt man den rastlosen Eifer wahr, mit dem an die Lösung der wichtigsten sozialen Probleme und Rechtsfragen herangetreten wurde, ähnlich wie im Bereiche des philosophischen Lebens die schwierigsten Fragen in den Kreis der Untersuchung gezogen wurden. Das Weib wird gegen den Übermut des mit so vielen Rechten ausgestatteten Mannes geschützt; das Frauenrecht bildet schon einen besonderen Abschnitt des gesamten Rechts und sichert dem Weibe sein Sondergut gegen freventliche Willkür. Wenn in der Familie dem ältesten Gliede die oberherrliche Gewalt zufällt, so bleiben die jüngeren Glieder nicht schutzlos. Das Recht umgiebt auch ihren Sondererwerb mit schützenden Schranken. Das Rechtsverhältnis zwischen Arbeiter und Herrn, zwischen Gliedern der oberen und unteren Stände, die verschiedenen Arten der Kontrakte, alles wird Gegenstand der Rechtsbelehrung. Es zeigt sich eine rege, schaffensfreudige Kraft. Die Fülle der Rechtslitteratur würde allein hinreichen, die geistige Regsamkeit des indo-arischen Kulturlebens zu bezeugen, das sich auf religiösem Boden entfaltete.

Dem gegenüber entbehrte das in Dhamma ausgesprochene buddhistische Gesetzesideal der inneren Kraft. Dharma und

Dhamma, ob auch im äusseren Gewande des Wortes die engste Verwandtschaft bekundend, stehen sich innerlich als die grössten Gegensätze gegenüber. In Dharma glüht Leben; in Dhamma erlischt es. Dort leuchtet eine ideale Sphäre des Schaffens und Ringens, hier welkt alle Spannkraft ab. Einen Augenblick schien es, als sollte das buddhistische Ideal obsiegen; aber der uralte Stamm zeigte sich kräftiger als der kühnaufgeschossene Seitensprössling. Lebenskräftig erscheint der Wuchs in den festgeprägten Normen des Rechts, die alle Verhältnisse umspannen und in dem religiösen Kulte des Volkes ihren Grund und Boden haben.

An der vielgestaltigen ureigenen Arbeit können wir das Denken und Fühlen dieses Kulturvolkes erkennen. Je breiter die Arbeit emporwuchs, je reicher und vielfarbiger sie aufblühte, um so machtvoller entwickelte sich die Volkspersönlichkeit, um so weittragender wurden ihre idealen Erfolge.

Das geistige Bild des Buddhismus hingegen zeigt eine Physiognomie, der jeder fest geschnittene Zug fehlt, eine kahle Allgemeinheit gegenüber den männlich kraftvollen Zügen, die das auf religiösem Boden ruhende Leben entwickelt. Der Buddhismus wurde schmächtig und marklos, während die alte Kultur, von der er abfiel, eine gewisse Frische jugendlicher Thatkraft bewahrte. Die höchsten Formen des Lebens schliessen auch die reichsten und bestimmtesten Gliederungen in sich. Die Frische eines jugendlichen Geistes sucht immer weiter vordringend eine selbständige Scheidung innerhalb der Gesamtheit. Sie trennt, um in höherer Einheit zusammenzufassen. Das abgelebte Alter hingegen zerfliesst in Allgemeinheit. Der Buddhismus hat auch nicht eine einzige sozial-rechtliche Errungenschaft Indien geschenkt. Dass Buddha der untersten Klasse keine grösseren Rechte einräumte, habe ich schon erwähnt. Eher liesse sich behaupten, dass er sich mit Vorliebe an die höheren Stände wandte. Man stellt den Buddhismus ferner so dar, als habe er der Frau die Quelle religiöser und wissenschaft-

licher Bildung eröffnet. Die Frau war nur die Leibeigene des Mannes. Während dem Manne alle Rechte eingeräumt sind, zwingt das brahmanische Recht die Frau, in stumpfer Resignation des Hauses zu walten. Sie darf die engen Schranken ihres Geschlechtes nicht durchbrechen. Buddha aber erkämpft dem Weibe eine neue Stellung im Reiche seines Rechtsideales.

Auch das ist ein Irrtum.

Wenn der Buddhismus Frauen in die Buddhagemeinde als Gruppe weiblicher Asceten aufnimmt, so thuen das vor ihm und gleichzeitig mit ihm die Jaina-Asceten. Den Jaina-Schriften zufolge erscheinen Frauen schon seit den ersten Zeiten im Kreise ihrer ascetischen Gemeinden.

Der Eintritt von Frauen in den Orden der Büsser war unzweifelhaft bei den brahmanischen Sekten der Vishnuiten und Çivaiten statthaft. Vaishnava und Çaiva sind aber älter als die Bauddha und Jaina. Die alte heilige Spruchweisheit stellt die Erlösung von dem Kreislauf der Geburten den Frauen in Aussicht, welche das Lehrgeheimnis vom „Allgeiste" in sich aufgenommen haben, und die altepische Dichtung entwirft uns das fesselnde Bild eines philosophischen Turniers, in welchem die Büsserin Sulabhâ den Philosoph und König Janaka von Mithilâ zum Schweigen bringt [14]). Die Orden der weiblichen Asceten sind nur die Nachahmung einer älteren, längst eingebürgerten Sitte der rechtgläubigen Schulen. Das Auftauchen von Ascetinnen innerhalb des Buddhismus war daher keine neue und befremdende Erscheinung in der indo-arischen Kulturwelt. Neu und befremdend wäre es gewesen, wenn Buddha die Frau aus dem Bereiche des religiös-philosophischen Lebens ausgeschieden hätte. Er wäre in ausgesprochenen Gegensatz zu einer Zeit getreten, die dem Weibe einen hervorragenden Anteil an dem religiösen und wissenschaftlichen Leben einräumte.

Im weitesten Bereiche der buddhistischen Litteratur wird Ihnen kein Bild entgegentreten, das so charakteristisch ist für

die freiere Stellung, die die brahmanische Kultur der Frau einräumte, als das Bild der epischen Dichtung. In den epischen Frauengestalten und vor allem in der Königstochter Draupadî zeigt sich wohl am deutlichsten die überlegene Kraft des brahmanischen Ideales.

Draupadî ist eine Charakterfigur, der die Dichtung Leben eingehaucht hat. Etwas Heldenhaftes liegt in ihren Zügen, heldenhaft im Dulden, heldenhaft im Handeln. Das ist keineswegs das ungebildete Weib des Orients, bei dem jede persönliche Originalität erstickt ist. Draupadî ist vielleicht die originellste Figur der ganzen Dichtung. Bei ihr zeigt sich kein Gesetz, das zur Unthätigkeit zwingt und zur stumpfen Resignation treibt. Die streitbare Königstochter kämpft mit der Waffe des Wissens. Meisterhaft versteht sie sich auf die Kunst, jeden ihrer Sätze mit Sprüchen zu erhärten, mit Beispielen zu beleuchten. Sie hält einen langen Vortrag über das Problem von Freiheit und Notwendigkeit. Und ihrem Worte fehlt nicht die Schärfe des Spottes und Sarkasmus über das Gebahren des königlichen Gemahles.

Der Buddhismus hat nichts beigetragen zur Hebung des religiös-sozialen Lebens. Er popularisierte wohl das Wissen, indem er sich eines Volksdialektes bediente. Aber gerade dadurch verzichtete er auf jenes Mittel, durch das er auf das gesamte geistige Leben Indiens dauernden Einfluss gewinnen konnte. In der Abkehr von der durch alte Überlieferung geheiligten Sprache des Wissens und des Rechts zeigte sich ein Abfall von dem religiös-sozialen Ideal des Āryatums. In der alten Sprache war das erlösende Recht den grossen Gruppen der indischen Gesellschaft zugänglich gemacht worden. Hier waren es die Lehrabschnitte des Moksha oder Erlösungsideales, aus denen das religiöse Wissen den breiteren Schichten zuströmte, dort waren es die belehrenden Darstellungen des Dharma oder des Rechtsideales, in denen der ganze Kreis der vom Kultus ausgehenden und zum Kultus zurückkehrenden

Sitten und Bräuche vorgeführt wurde. Moksha und Dharma, der religiös-philosophische und religiös-rechtliche Lehrgehalt, sind die beiden Quellen, in denen sich Wissen und Recht über Indien verbreitete.

Wenn nun allerdings dieses Wissen nur im engeren Kreise der brahmanischen Schule gewonnen worden wäre, so hätte es sich kaum auf die breite Masse ausdehnen, in ihnen fortpflanzen können. Aber es gab eine gelehrte und gebildete Gesellschaft, die sich tief in die herrschende und erwerbende Klasse hineinverzweigte, und welcher das erlösende Wissen in der heiligen Sprache ebenso zugänglich und verständlich war, wie dem Gliede der priesterlichen Kaste. Der höhere Unterricht der Kshatriya und Vaiçya hielt die Kenntnis der klassischen Sprache in der gebildeten Gesellschaft lebendig.[15]) Denn dieser Unterricht wurde nicht in den volkstümlichen Mundarten, sondern in einem Sanskrit gegeben, das wohl mit volkstümlichen Ausdrucksweisen verschmolzen war, aber in seinen wesentlichen Zügen das Gepräge der klassischen Sprache trug. Und der Typus dieses Sanskrit ist das epische Sprachbild, wie es uns im Mahâbhârata entgegentritt. Die Kenntnis dieser Sprache pflanzte sich durch den Unterricht in den Kreisen der Kshatriya und Vaiçya fort, und so hat es durchaus nichts Überraschendes, wenn das Volksepos des sechsten und fünften Jahrhunderts vor Christus nicht in der volkstümlichen Mundart, sondern in der klassischen Sprache des heiligen Wissens abgefasst ist. Denn die epische Dichtung vermittelte dem weiteren Kreise der Kshatriya und Vaiçya das heilige Wissen in seinem religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Elemente. Und dieses brahmanische Erlösungsideal und das brahmanische Recht siegten über die emporstrebende äussere Macht des Buddhismus. Denn in der Philosophie und in dem Recht bewahrte sich die alte Kultur auf der Grundlage des religiösen Gedankens. Das Recht, das in Dharma niedergelegt ist, bleibt mit der Religion aufs engste verbunden. Dharma ist das heilige und geoffenbarte

Recht, der Inbegriff und Träger der religiösen und sozialen Ordnung. Dharma ist der Ausdruck der Rechte und Pflichten, der Sitten und Gebräuche eines Ārya, das Zentrum, in welchem sich das staatliche und gesellschaftliche Leben bewegt. Indem der Buddhismus sich von dem religiösen Grundgedanken losriss, baute er ein System, dem die Seele des sozialen Lebens fehlte. Wo aber dieses lebenspendende Prinzip fehlte, da konnte auch kein neues Leben erblühen. Alle geistige Entwickelung Indiens vollzog sich innerhalb der Schranken dieses brahmanischen Dharma. Die äussere Entwickelung des Buddhismus schloss sich zwar den alten Rechtsidealen an; innerlich jedoch konnte er sich nicht an dem geistigen Leben beteiligen, das sich ebenso reich in der wissenschaftlichen Durchdringung des Rechts entfaltete, wie es sich mächtig zeigte in der spekulativen Behandlung der philosophischen Lehre. Im Buddhismus war eben jedes höhere Interesse erloschen. Von einem eindringenden Studium aller jener Wissenschaften, welche die tragenden Pfeiler der Kultur bilden, kann nicht mehr die Rede sein. Dadurch wurde das ganze geistige Leben auf ein möglichst niedriges Niveau herabgedrückt. Der Buddhist war der überstrengen Zucht des wissenschaftlichen Zwanges entlaufen. Die neue Schule stellte ein Mindestmass geistiger Anforderungen selbst an jene, die dem engsten Kreise der Jünger angehörten. Je leichter aber das Geheimnis einer Schule zu ergründen scheint, desto mehr wird sie dem Zulaufe solcher Leute ausgesetzt sein, die nachgehends auf halbem Wege stehen bleiben. Wenn die brahmanischen Schulen ihr Lehrgeheimnis mit grösster Eifersucht bewahrten, dann lag wenigstens der einfache Sinn darin, dass keiner sich für einen Eingeweihten der Wissenschaft halten durfte, der nicht in strenger Zucht zum Wissen emporgestiegen war. In dieser Zucht lag die Stetigkeit des gewonnenen Reichtums religiös-wissenschaftlicher Erkenntnis verbürgt.

So sank der Buddhismus zu einem leistungsunfähigen, widerspruchsvollen Zwittergeschöpf innerhalb der hochstrebenden

indo-arischen Kultur herab. Er konnte, wie Kern treffend bemerkt, nicht befriedigen.

Die innere Ohnmacht zeigte sich zuletzt auch auf dem Gebiete der Kunst, namentlich der Dichtkunst. Nichts weniger als innewohnende Kraft strömte in den dichterischen Erzeugnissen aus. Wenn wir die verschiedenen Zweige der Kunst betrachten, die sich in Indien selbständig entwickelt, so verdankt Indien seinen höchsten künstlerischen Ruhm unzweifelhaft der Poesie, die es am allseitigsten entwickelt hat. Was aber hat der Buddhismus Neues geleistet? was beigetragen zur Weiterbildung jenes Faktors, der mit dem religiös-sozialen Leben enge verbunden ist? Nichts.

Der Buddhismus eignete sich einzelne Litteraturformen der vorausgehenden Epoche an und arbeitete auf Massenproduktion. Deutlich ist dies bei der Jâtaka-Litteratur erkennbar. Eine Zeit lang glaubte man in diesen Vorgeburtsgeschichten Buddha's die ursprüngliche Quelle unserer Märchen und Fabelwelt zu besitzen. Thatsächlich aber sind die Jâtaka nur eine tendenziöse breitangelegte Umarbeitung des alten brahmanischen Märchenschatzes. Die Märchenwelt erscheint nur als Hintergrund und Staffage für die Geburten, welche Buddha in der Tierwelt durchlebt. Wie reizend entfalten sich in der klassischen Litteratur diese duftigen Märchen. Wir atmen frische Waldesluft. Die buddhistische Tendenz verödet und versandet das spriessende Grün. Was auf dem Boden der alten Litteratur so frisch und ursprünglich erscheint, das verliert hier den Reiz der anmutenden Idylle. Und erst die Sprache! Das Pâli soll volkstümlich sein, aber es besitzt nichts von der Kernhaftigkeit und Frische, die einem volkstümlichen Idiom eigen sind. Wenn der Buddhismus später wieder zur klassischen Sprache der Kunstdichtung zurückkehrte, so wurde er auf diese Bahn von der mächtig entfalteten Kunstdichtung zurückgedrängt, in der sich Indien die höchsten künstlerischen Vorbilder seiner Poesie gab. Die buddhistischen

Poeten versuchten sich in den Formen, welche die klassische Kunst vor Augen stellte, ohne jedoch die Frische und Lebendigkeit ihrer Gestalten zu erreichen. Es ist ein seltsames Zusammentreffen, dass gerade in die Zeit des entstehenden Buddhismus der Ursprung einer Dichtung fällt, in der sich das indische Volkstum ein echtes Denkmal seines philosophischen und sozialen Genius schuf. Zeitlich berühren sich nahe der entstehende Buddhismus und das entstehende Epos Mahâbhârata. Das Epos ging aus der religiös-belehrenden und unterhaltenden Rhapsodie des Zeitalters hervor. Die Rhapsoden waren die Lehrer des Volkes. In ihren Vorträgen lag die Erziehung der breiten Volksmassen. Dadurch gewannen sie einen tiefgehenden Einfluss auf die geistige Entwickelung Indiens. Die Rhapsodie quoll aus dem innersten Leben des Volkstums, indem sie dessen religiöse und soziale Anschauungen widerspiegelte. In ihr wurde dem Volke der reiche Stoff religiösen Wissens, seiner Sitten und Gebräuche zugeführt. In der epischen Rhapsodie lebte des Volkes religiöse Art, und aus dem Volkstum hinwiederum erfrischte und verjüngte sich die Rhapsodie.

Die Rhapsodie erscheint als eine religiös-soziale Macht. Indem nun das Mahâbhârata aus der Fülle dieser Rhapsodie hervorging, wurde es der Spiegel des die höheren Volksschichten durchdringenden Geisteslebens. Vor uns steht das indische Volkstum in dem Universalismus seines Denkens und Dichtens.

Wenn wir aber dem einen Epos das gesamte litterarische Leben des Buddhismus gegenüberstellen, so zeigt sich, wie der Buddhismus den Pfad zu der Quelle verlor, die der Born einer reichen Poesie war. In der altepischen Poesie war eine reiche und tiefe Kunst begründet. Die Epiker waren Künstler, die Gedanken und Sprache plastisch gestalteten. An der dichterischen Kraft ihrer Sprache erhoben und begeisterten sich die folgenden Geschlechter. Wir nehmen nicht die überfeine Kunst späterer Zeit wahr. Es ist eine mehr volkstümliche Sprechweise, die dem weiteren Kreis der gebildeten Schicht ange-

hört. Was uns aber die bisweilen holperige, ungefüge Rede so frisch und anziehend macht, das ist der männliche Geist, der aus ihrer kernhaften Sprache wie Feuer aus dem Felsen bricht.

Mit der Dichtung verbindet sich die Belehrung zu einem religiösen Bilde. Die epische Begebenheit baut sich vor unseren Augen mit dramatischer Anschaulichkeit in der stufenweisen Entwickelung auf. In diese Erzählung finden wir nun gerade jene Elemente eingewoben, welche den Grund der religiösen und sittlichen Ausbildung schufen, das religiös-philosophische und das religiös-rechtliche Element. Der philosophische Lehrgehalt erscheint in den zahlreichen Abschnitten, die der Brahmaphilosophie gewidmet sind. Der rechtsbelehrende Gehalt erschöpft sich in den ausführlichen Vorschriften über das gesamte Rechtsleben, über Sitte und Brauch, über Staat und Gesellschaft. Alle Vorstellungen, welche den Schatz der religiösen und sittlichen Bildung des Ārya ausmachen, sind hier zur reichsten Fundgrube vereinigt. So aber wird das Epos in seinem religiösbelehrenden Gehalt geradezu ein Gradmesser des buddhistischen Geisteslebens. Die Dichtung erscheint wie eine poetische Verkörperung des alle Gebiete belebenden religiösen Gedankens. Das Recht durchdringt das ganze Epos und prägt ihm schon nach aussen eine gewisse Gleichartigkeit auf. Das Mahâbhârata leuchtet wie eine Welt für sich in dem geschlossenen Bau, der die ganze Kulturwelt Indiens zu erfassen scheint, gerade durch den bewegenden Mittelpunkt des religiösen Rechts. In der Verschmelzung des erzählenden und belehrenden Elements liegt auch der Einfluss des Epos. Denn tief mit dem Volkstum verwachsen, hat das Epos in seiner eigenartigen Fülle einen massgebenden Einfluss auf das religiös-philosophische und religiös-soziale Leben durch zwei Jahrtausende ausgeübt.

So können wir von der Höhe des sechsten Jahrhunderts aus den Lauf verfolgen, den hier das buddhistische, dort das brahmanische Ideal der Sitte und des Rechts nahm. Der

buddhistische Einfluss breitete sich schnell aus, um dann für immer aus der Mitte des arischen Volkstums zu verschwinden. Das religiöse Kulturideal, das seine Darstellung im Epos erhielt, hat sich trotz aller Stürme in zähem Konservatismus erhalten. Der Buddhismus stellt im arischen Indien nur eine grosse Ruine dar. Welche Faktoren den Ruin herbeiführten, das verkündet uns der Gegensatz der brahmanischen und buddhistischen Kultur. In dem Bruch mit der religiösen Überlieferung lag der Bruch mit allen sittlichen und gesellschaftlichen, allen künstlerischen und wissenschaftlichen Idealen Indiens. Aus dem religiösen Kultus des alten Indien war ein machtvolles, organisch gegliedertes Leben in Sitte und Recht, in Kunst und Wissen herausgewachsen. Der Buddhismus bezeichnet bloss den morschen Abfall. Da ist keine ideale Macht, die befruchtend sich ausbreitet. Die auf Brahma aufgebaute Philosophie und Sitte kann gewiss zur Bewunderung nicht fortreissen. Aber selbst hier zeigt sich eine noch so dürftige religiöse Überlieferung als die stärkere Macht im Volke. Die brahmanische Kultur trägt den Stempel des Unfertigen; aber um so glänzender hebt sie sich, selbst in ihrer auf halbem Wege stehen gebliebenen Entwickelung ab, je mehr wir sie mit der im Buddhismus hervortretenden Versunkenheit alles idealen Ringens zusammenhalten. Bei der Ungebundenheit dieser in Schwärmen das Land überflutenden Bettler vermochte Pflege wahrer Wissenschaft sich nicht zu festigen. Im besten Falle konnte eine solche Schule die Kolportage fremden Wissens, fremder Kulturerrungenschaften übernehmen. Und so ist es mit dem Buddhismus der Fall. Er wurde der Kanal, durch welchen arische Kultur fremden Völkern zugeführt wurde. Seine kulturgeschichtliche Mission liegt darin, dass er die Schöpfungen und Schätze eines geistig überragenden Volkstums nach ausserindischen Ländern verpflanzte, aber auch hier nicht in der ursprünglichen Form und Vollendung. Das indische Geistesleben selbst hat der Buddhismus nicht zu höherer Blüte

entfaltet. Er hat es in seinem eigenen Bereich immer tiefer herabgedrückt, bis er selbst in der eigenen Heimat an dem Stumpfsinn und an der Gleichgiltigkeit gegen alles höhere Leben zu Grunde ging. Was der Buddhismus in der äusseren Fülle seiner Litteratur zeigt, ist nur ein ins Kraut geschossenes Litteratentum, nicht Entfaltung und Blüte innerer Kraft. Diese Litteratur kann wohl den ersten Blick durch die Massenhaftigkeit bestechen, aber bei näherem Betracht erkennt man, wie öde und kahl das geistige Leben sich hier kundgiebt. In den ersten Jahrhunderten bewahrte der Buddhismus noch viel von brahmanischer Kultur; aber je mehr der Buddhismus sich mit nichtarischen Völkern verschmolz, um so krasser trat auf arischem Boden selbst seine innere Fäulnis hervor, um so schneller welkte seine scheinbare Blüte ab. Der Grundgedanke des Buddhismus ist der Erbfeind jedes höheren Geisteslebens. Es keimt und wuchert in ihm Zerstörung alles dessen, wodurch das alte Indien sich einen ruhmwürdigen Platz in der kulturellen Entwickelung des östlichen Asiens erworben hat. In seinem chaotischen und widerspruchsvollen Wesen ist der Buddhismus nur das Siegeszeichen einer zerstörenden Macht, die Trophäe eines farb- und kraftlosen Indifferentismus, der nicht entwickelnd und weiterbildend, sondern verneinend und austilgend in ein reiches Geistesleben eingegriffen hat.

Anmerkungen.

Erster Vortrag.

[1]) „Die vor Kurzem von der Times gebrachte Nachricht, dass es unserem deutschen Landsmann, Dr. A. Führer, als Leiter einer von der englischen Regierung nach Nepal entsandten archäologischen Expedition gelungen sei, daselbst die Stelle aufzufinden, welche im dritten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung als Geburtsort Buddha's galt, wie dies durch eine von Dr. Führer an Ort und Stelle ausgegrabene und von ihm entzifferte Inschrift des Königs Piyadasi aus dem 20. Jahre seiner Regierung erhärtet wird, hat nicht verfehlt, die allgemeinste Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Ist schon dieses Faktum selbst, die Teilnahme, die sich für diesen Gegenstand so allgemein (bis in kleine Winkelblätter hinein) kundgiebt, dazu angethan, zu denken zu geben — der Buddhismus fängt in der That an, in der Gegenwart auch bei uns in Europa eine gewisse Rolle zu spielen, und es lässt sich noch gar nicht ermessen, wie welt dies noch führen wird — so ist doch jene Nachricht auch wissenschaftlich von nicht unerheblicher Bedeutung."

Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse. 1897. p. 594.

Einen hervorragenden Anteil an der Entdeckung hat unstreitig Waddell durch seine Voruntersuchungen, die mit der grössten Wahrscheinlichkeit auf jene Stelle hinwiesen, an der thatsächlich von Führer die Säule gefunden wurde. Birdwood bemerkt: „In short, while the „material" and actual identification of the sites of the „Lumbini grove" and „Royal Kapilavastu" was the specific achievement of Dr. Führer, the „formal" discovery and potential identification of them was the distinct inception and higher glory of Dr. Waddell". (Buddhist, Colombo 1897. 1. Okt.)

[2]) Essai sur la Légende du Buddha par E. Sénart. IIe édit. Paris 1882. Dazu vgl. Oldenberg, Buddha. 2. Aufl. 1890. p. 74 sq. (3. Aufl. 1897.)

[3]) H. Kern, Manual of Indian Buddhism. Strasshurg 1896. p. 12 sq.

[4]) Windisch bemerkt, „dass eine mythische Verherrlichung Buddha's bis in die Anfänge des Buddhismus und der buddhistischen Litteratur zurückgeht". Mâra and Buddha. Leipzig 1895. p. 179.

„Auch mir ist es wunderbar erschienen, dass sich mythische Züge schon in der ältesten buddhistischen Litteratur finden. Woher diese frühe Mythologisierung?" l. c. p. 181.

„. . . Sénart hat die Wichtigkeit der mythischen Elemente im Buddhismus, die man oft nur als ein unangenehmes Beiwerk empfand, in bahnbrechender Weise zur Geltung gebracht.“ l. c. p. 182.

„Was sich aus Buddha's wirklichem Leben feststellen lässt und was wir als seine ursprüngliche Lehre ansehen dürfen, das hat Oldenberg, einzelne Modifikationen und Ergänzungen vorbehalten, meiner Ansicht nach in glücklicher Weise aus den ältesten Berichten herauszuschälen vermocht.“ l. c. p. 183.

[5]) Vgl. Oldenberg, Buddha[2]. p. 104 sq.

[6]) Buddhismus und vergleichende Religionswissenschaft, Separatabdruck der „Stimmen aus Maria-Laach“. p. 2 sq.

[7]) Dahlmann, Nirvâna, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. 1896. p. 7.

[8]) Buddhistische Kunst in Indien, von Albert Grünwedel. Berlin 1893. p. 73—116.

[9]) Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken, dargestellt von Dr. E. Hardy. Münster 1890. p. 104 sq.

[10]) Anzeiger der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften von Wien. Historisch-philosophische Klasse vom 7. Jänner. (Jahrg. 1897.)

[11]) Barth, The Religions of India. p. 133 sq.

„The cause, persecution viz., to which we are apt to assign the first place, is exactly the one which, in the existing state of our knowledge, appears the least probable. No evidence of any serious weight has as yet been adduced to prove that Buddhism has ever been, either before its triumph or in the days of its decline, the object of rigorous measures directed against it with any unanimity of purpose and on any considerable scale. On the contrary, the most reliable documents, the coins and inscriptions, bear evidence of a toleration exceptionally generous on the part of the civil powers. Not only do the princes of the same dynasty profess the most diverse religious creeds, but the prince often distributes his bounties among several sects; and we might give a pretty long list of kings who, though they did not embrace Buddhism, were among its benefactors.“

[12]) Oldenberg, Buddha[2]. p. 229.

[13]) Ed. v. Hartmann, Das religiöse Bewusstsein der Menschheit. 2. Aufl. Leipzig 1880. p. 318 sq.

[14]) Dahlmann, Nirvâna. p. 14 sq.

[15]) Nirvâna. p. 56 sq.

[16]) Nirvâna. p. 52.

[17]) Nirvâna. p. 8, 9.

[18]) Nirvâna. p. 74 sq. Mahâbhârata XII, 307.

[19]) Oldenberg, Buddha[2]. p. 117.

[20]) Nirvâna. p. 62 sq.

[21]) Nirvâna. p. 100.

[22]) Ed. v. Hartmann, Das religiöse Bewusstsein der Menschheit. p. 328 sq.

[23]) Oldenberg, Buddha[2]. p. 297 sq. Nirvâna. p. 19 sq.

[24]) Majjhimanikâya Sutta 63. Buddhism in Translations by H. Cl. Warren Cambridge, Mass. 1896. p. 117 sq.

[25]) Majjhimanikâya Sutta 2. Die Reden Gotama Buddha's übersetzt von K. E. Neumann. Leipzig 1896. I. Bd. p. 13 sq.

[26]) Samyuttanikâya XII Buddhism in Transl. p. 167 sq.

[27]) Visuddhi-Magga (chap. XVII). p. 191 sq.

[28]) Majjhimanikâya Sutta 46. Die Reden Gotama Buddha's. p. 482 sq.

[29]) Majjhimanikâya Sutta 36. Die Reden Gotama Buddha's. p. 375 sq.

[30]) Windisch, Mâra und Buddha. p. 185 sq.

[31]) Oldenberg, Buddha[2]. p. 127 sq.

[32]) Majjhimanikâya Sutta 25. Die Reden Gotama Buddha's. p. 250. Oldenberg, Budda[2]. p. 35.

[33]) Suttanipâta, edited by V. Fausböll. London 1885, translated Sacred Books of the East, vol. X. v. 538. p. 93; vgl. Introduction. p. XIII.

[34]) Suttanipâta v. 785 sq. S. B. of the East l. c. p. 149.

[35]) Suttanipâta v. 791, 792. S. B. E. p. 151.

[36]) Suttanipâta v. 796 sq. S. B. E. p. 152 sq.

[37]) Suttanipâta v. 824 sq. S. B. E. p. 158.

[38]) Suttanipâta v. 834 sq. S. B E. p. 160 sq.

[39]) Brahmajâlasutta, Sept Suttas Pâlis par M. P. Grimblot. Paris 1876. p. 23 sq. p. 71 sq. p. 45 sq. p. 101 sp.

[40]) Majjhimanikâya Sutta 35. Die Reden Gotama Buddha's. p. 361 sq.

Zweiter Vortrag.

[1]) Oldenberg, Buddha[2]. p. 242, 243.

[2]) H. Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, übersetzt von H. Jacobi. Leipzig 1882—1884. I. Bd. p. 437.

Manual of Indian Buddhism, Strassburg 1896. p. 51 sq.

[3]) Mahâbhârata XII 218, vgl. Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. p. 221 sq.

[4]) Vergleiche zum folgenden besonders Jaina Sûtras, transl. by H. Jacobi. S. B. of the East vol XXII und XLV. Sûtrakritânga II 1, 21. S. B. E. vol. 45. p. 343.

[5]) Jaina Sûtras Sûtrakritânga I 1, 8. S. B. E. vol. 45. p. 236.

[6]) Jaina Sûtras Sûtrakrit. II 1, 15. S. B. E. vol. 45. p. 339.

[7]) Jaina Sûtras, l. c. v. 16. S. B. E. vol. 45. p. 340.

[8]) Sept Suttas Pâlis. p. 172. S. B. E. vol. 45; introduction. p. XIXIII sq.

[9]) Die Sûtrâs des Vedânta, nebst dem vollständigen Kommentare des Çamkara, übersetzt von P. Deussen. Leipzig 1887. p. 625.

[10]) Çamkara. l. c. p. 626.

[11]) The Sarvadarçanasamgraha of Mâdhavâcârya, transl. by E. B. Cowell and A. E. Gough. London 1882. p. 3.

[12]) Zuerst zugänglich gemacht von Prof. Leumann in den Actes du VIe Congrès International des Orientalistes, section Aryenne. p. 469 sq.

[13]) Sept Suttas Pâlis, Sâmanna-phala-sutta. p. 170.

[14]) Jaina Sûtras, Sûtrakrit. II 1, 17. S. B. E. vol. 47. p. 341, 343.

[15]) Sarvadarçanasamgraha. l. c. p. 2, 10.

[16]) Mahâbhârata III, 188, 45; XII 13, 7; 19, 23; 180, 45; XIII 37, 12. vgl. Epos und Rechtsbuch. p. 220

[17]) Jaina Sûtras, Uttarâdhyayana II 20 sq. S. B. E. vol 45. p. 14.

[18]) Jaina Sûtras Sûtrakrit. II 1, 19. S. B. E. vol. 45. p. 342.

[19]) Charakteristisch sind besonders die Reden des Dranpadî im III. Buche Cp. 29 sq. vgl. Epos und Rechtsbuch. p. 53.

[20]) E. Zeller, Philosophie der Griechen. I³. 5. Anflage. p. 1076 sq; über Sophisten vgl. auch Oldenberg, Buddha². p. 70 sq.

[21]) E. Zeller. l. c. p. 1107 sq.

[22]) Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. p. 58 sq.

[23]) Majjhimanikâya Sutta 27. Die Reden Gotama Buddha's. p. 280 sq.

[24]) Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. p. 219.

[25]) Mahâbhârata XII 180, 49.

[26]) Sept Suttas Pâlis. p. 87.

[27]) Sept Suttas Pâlis. p. 89.

[28]) Jaina Sûtras. S. B. E. vol. 45 introduct. p. XXVI sq.

[29]) Sept Suttas Pâlis. p. 173, 174.

[30]) Sept Suttas Pâlis. Sâmanna-phala-sutta. p. 168.

[31]) Sept Suttas Pâlis. p. 171.

[32]) Sept Suttas Pâlis, l. c. p. 172.

[33]) Die alten Berichte über den Schismen der Jaina von E. Leumann. Ind. Studien. vol. XVI. p. 109 sq.

[34]) Jaina-Sûtras, Sûtrakritânga I. 3, 6 sq. vol. 45. p. 262.

[35]) Indische Studien vol. XIII p. 341.

[36]) Majjhimanikâya Sutta 50. Die Reden Gotama Buddha's. p. 520 sq.

[37]) Milindapanho, The questions of King Milinda, translated by T. W. Rhys Davids. Oxford 1890. S. B. E. p. 40 sq. vgl. Kern, Der Buddhismus vol. I. p. 452 sq. Oldenberg, Buddha². p. 275 sq.

[38]) Buddhism in Transl p. 133.

[39]) Vgl. Oldenberg, Buddha². p. 279.

[40]) Sept Suttas Pâlis. p. 172, 173.

[41]) Visuddhî-Magga (chap. XVIII) Buddhism in Transl. p. 133.

[42]) Mahânidânasutta. Buddhism in Transl. p. 134, 135 sq.

[43]) Majjhimanikâya, Sutta 63. Buddism in Transl. p. 118 sq.

[44]) Samyuttanikâya XXII, Buddhism in Transl. p. 138 sq.

[45]) Visuddhi-Magga (chap. XXI) Buddhism in Transl. p. 145.

[46]) Milinda panho (40, 1) Buddhism in Transl. p. 148 sq.

[47]) Visuddhi-Magga (chap. VIII) Buddhism in Transl. p. 150.

[48]) Visuddhi-Magga (chap. XVI) Buddhism in Transl. p. 146.

Digitized by Google

[45]) Milinda panho (71, 16) Buddhism in Transl. p. 234.
[50]) Milinda panho (46, 5) Buddhism in Transl. p. 235.
[51]) Visuddhi-Magga (chap. XVII) Buddhism in Transl. p. 238 sq.
[52]) Visuddhi-Magga (chap. XXI) Buddhism. in Transl. p. 241.
[53]) Visuddhi-Magga (chap. XIX) Buddhism in Transl. p. 212, 248.
[54]) Buddhism in Transl. p. 150 sq.
[55]) Visuddhi-Magga (chap. XI) Buddhism in Transl. p. 157 sq.
[56]) Visuddhi-Magga. l. c.
[57]) Jâtaka (II 257) Birth-Story 244. Buddhism in Transl. p. 153.
[58]) Majjhimanikâya Sutta 22. Die Reden Gotama Buddha's. p. 225 sq.

Dritter Vortrag.

[1]) The Religions of India. p. 128.
[2]) Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists, London 1893. vol. I. p. 221.
[3]) Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. p. 170: Städtisches Leben und Bankunst.
[4]) a. a. O. S. 174.
[5]) Vgl. The Cave Temples of India and their Inscriptions. 1880. Die hier entzifferten Inschriften geben die reichsten Belege zu dem sozialen Bilde des Buddhismus.
[6]) The Religions of India. p. 117.
[7]) Deussen, System des Vedânta. p. 144, vgl. Nirvâna p. 170 sq.
[8]) Zeller, Philosophie der Griechen. I. Teil. 5. Auflage. S. 122.
[9]) Zeller. l. c. I[3]. p. 1042 sq.
[10]) Mahâbhârata III 205 sq.
[11]) Dhammapada ed. Fausböll cp. 26. Sacred Books of the East vol. X. p. 89 sq.
[12]) Mahâbhârata III 210, 211, 215.
[13]) Vgl. R. Fick, Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. Kiel 1897. E. Sénart. Les Castes dans l'Inde. Paris 1896.
[14]) Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. Allgemeine Charakteristik der religiös-philosophischen Strömungen. p. 214 sq.
[15]) Fick, Die soziale Gliederung. p. 51—63.
[16]) „It camot claim an assignable place either in poetry or Hindu science; nowhere has it bien able to give birth to a national literature, or to rise above the popular tale and the chronicle. Many causes have contribnted to reduce Buddhism to this monotonons and helpless mediocrity." Barth, The Religions of India. p. 137.

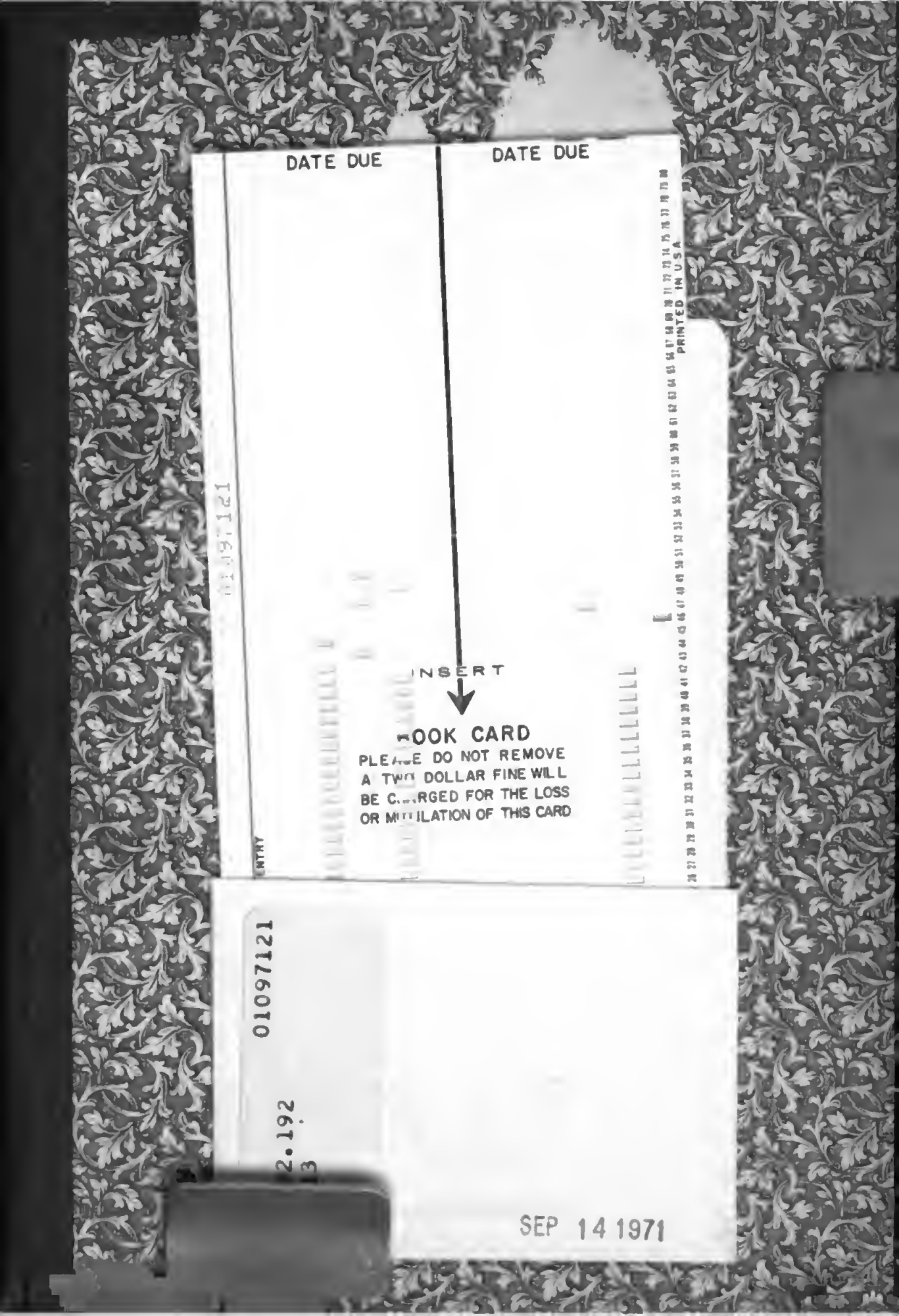
Druck von Oskar Bonde in Altenburg.

COLUMBIA UNIVERS 'Y LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	JUL 7 -'48		
C28 (747) M100			

Digitized by Google


DATE DUE
DATE DUE
INSERT
OOK CARD
PLE E DO NOT REMOVE
A TW DOLLAR FINE WILL
BE C RGED FOR THE LOSS
OR M ILATION OF THIS CARD
PRINTED IN USA
01097121
2.192
3
SEP 14 1971